UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA

LEÓN DUJOVNE

SPINOZA

SU VIDA - SU ÉPOCA - SU OBRA - SU INFLUENCIA

IV

LA INFLUENCIA DE BARUJ SPINOZA

BUENOS AIRES
1945

Queda hecho el depósito
que previene la ley núm. 11.723

Copyright by Instituto de Filosofía de la Facultad
de Filosofía y Letras, Buenos Aires 1945.

IV

LA INFLUENCIA DE BARUJ SPINOZA

INTRODUCCION

En el primer tomo de esta obra relatamos los hechos salientes de la vida de Spinoza. En el segundo nos tocó estudiar la formación intelectual del filósofo con el fin de descubrir en ella antecedentes de su doctrina: En las lecturas juveniles de Spinoza y en ideas de su tiempo procuramos determinar los gérmenes de algunos pensamientos de la filosofía espinociana. En el tercero expusimos esta filosofía con la mayor claridad que nos fué posible; a la vez, indicamos cómo ciertos textos de Spinoza son susceptibles de interpretaciones distintas y subrayamos cuáles eran las concepciones fundamentales del espinocismo. En el último capítulo de ese tercer tomo hicimos un examen de la obra del filósofo para apreciar lo que hay en ella de singular, de irreductible a otras doctrinas, de inconfundiblemente espinociano. Al mismo tiempo mostramos con precisión las que a nuestro juicio fueron dificultades insalvables para Spinoza. Señalamos en qué puntos el desarrollo del pensamiento espinociano sufre de interrupciones, presenta vacíos que solamente pueden ser colmados por vía de interpretación. Igualmente subrayamos en cuáles de sus aspectos la filosofía de la Ética *contiene contradicciones. Esta filosofía es un esfuerzo tenso de lógica, un notable empeño de coherencia, de unidad en el discurso, y, sin embargo, en más de un punto su autor no ha podido escapar a las incongruencias y a las paradojas. De esta manera, el capítulo final de nuestro tercer tomo ofrecía al lector una suerte de confrontación sumaria*

entre lo que Spinoza logró realizar y aquello otro que en su empresa le fué irrealizable.

En este cuarto, y último, tomo, de acuerdo con lo que hemos anunciado en la Introducción al primero, nos corresponde estudiar la influencia del espinocismo. Así lo dice, naturalmente, el título del presente volumen. Sin embargo, para evitar toda confusión, es menester una aclaración a este título. Es verdad que en las páginas que siguen nos ocupamos de la acción que llamaríamos positiva, eficiente, del espinocismo en la cultura occidental. Pero nuestra tarea no consiste exclusivamente en indicar el papel desempeñado por la filosofía de la Ética *como factor ponderable, como estímulo y como elemento integrante de doctrinas y de teorías filosóficas creadas por otros autores. Nos ocupamos, en efecto, igualmente, de las polémicas en torno de Spinoza, de las críticas que desde sectores intelectuales diversos y en distintos momentos culturales se le han dirigido. Las controversias en torno del espinocismo tienen una historia de doscientos setenta años. Su naturaleza ha variado con el andar del tiempo, el tono del debate se ha modificado, pero la decisión de los contendores se mantiene inalterable. En cada caso indicamos los móviles de la disputa y los argumentos utilizados en ella. Por lo tanto, el título más ajustado de este volumen sería:* la historia del espinocismo, la influencia de las ideas espinocianas, las críticas a Spinoza, las controversias en torno de su filosofía. *Por comprensibles razones de brevedad hemos preferido la designación que este volumen lleva.*

Desde hace un siglo se escriben comentarios sobre la influencia de Spinoza en las concepciones de diferentes pensadores y se han relatado los debates sobre el espinocismo en la literatura filosófica y religiosa; más de una vez se ha estudiado la gravitación de teorías de Spinoza en manifestaciones espirituales ajenas a la filosofía en sentido estricto. Sin embargo, hasta ahora no se ha hecho un estudio de conjunto sobre esta influencia y esas controversias. Hemos aprovechado lo sustancial de trabajos sobre la historia del espinocismo que nos fué posible consultar, pero no son pocos los temas estudiados en este volumen que jamás fueron mencionados por historiadores del espinocismo.

Entre los estudios sobre la influencia de Spinoza publicados hasta ahora, unos se refieren especialmente a la filosofía o a las letras de un país determinado, otros se refieren a esta influencia en lo que concierne a un aspecto particular de la obra espinociana. Así, por ejemplo, Frederick Pollock ha examinado con preferencia la historia del espinocismo en Inglaterra; Max Grunwald, exclusivamente en Alemania; Paul Janet, en Francia; René Worms investigó la repercusión de las ideas morales de Spinoza y J. Freudenthal se detuvo más en las controversias de orden metafísico y religioso sobre el espinocismo. Por nuestra parte, sin pretender haber agotado el asunto, lo hemos abarcado con la mayor amplitud. Hemos tomado en cuenta las literaturas filosóficas en distintos idiomas y al ocuparnos de la influencia ejercida por el espinocismo nos detenemos tanto en la que emana de las ideas morales como en la que surge de las ideas metafísicas del autor de la Ética.

Algo más todavía. A fin de que el lector pudiera en cada caso apreciar debidamente el significado y el alcance de la gravitación de las ideas espinocianas en la obra de otros pensadores, procuramos exponer lo esencial de las concepciones de estos últimos y a la vez intentamos determinar en cuáles de sus aspectos se ejerció la influencia de Spinoza. Al ocuparnos de las críticas a Spinoza procuramos señalar las razones de estas críticas, descubriéndolas en convicciones religiosas o filosóficas de los adversarios del filósofo. Así, podríamos decir que en el presente volumen ofrecemos en cierto modo una historia de la cultura moderna en cuanto esta historia tiene vinculación con Spinoza, ya sea porque en ella aparecen ideas del filósofo o porque en algunos de sus exponentes o momentos es marcada la hostilidad al espinocismo. Con frecuencia la exposición que hacemos de doctrinas de distintos pensadores es relativamente extensa. Ello se debe a que sólo de esta manera nos era posible poner de manifiesto en qué medida y a través de cuáles transformaciones ideas espinocianas se han incorporado, como elemento activo, viviente, a ciertas tesis de otros pensadores.

También hemos creído oportuno recordar los nombres de algunos de los más destacados comentaristas y biógrafos contem-

poráneos de Spinoza. Obramos así movidos por el deseo de poner al alcance del lector en nuestro idioma un cuadro aproximadamente completo de la más valiosa literatura actual acerca del espinocismo.

En el tercer tomo, después de exponer las tesis de nuestro filósofo, creímos que correspondía enunciar las objeciones que a nuestro juicio cabe hacerle; en el presente, al estudiar el espinocismo en la filosofía occidental, mostramos igualmente lo que en ésta hay de adhesión admirativa a Spinoza como de rechazo crítico de su doctrina. Nunca hubo algo que merezca llamarse "escuela espinociana", pero desde los días de Spinoza hasta hoy es el espinocismo una realidad presente en la cultura de Occidente. En las páginas que siguen encontrará el lector el relato de los hechos más notables en que esta presencia se ha traducido durante casi tres siglos. Nuestra opinión sobre la filosofía de Spinoza, sobre sus aciertos magníficos y sus deficiencias visibles, está expuesta en el último capítulo del tercer tomo de esta obra. Aquí sólo hubimos de comentar las peripecias del espinocismo a través de los siglos. Para llevar a cabo nuestro cometido fuimos tan escrupulosos al recordar las censuras y hasta las diatribas que se le han dirigido, como al mencionar los elogios más entusiastas que le dedicaron pensadores y escritores. Con este criterio hemos cumplido nuestra tarea, sin olvidar en momento alguno el deber de la veracidad.

CAPITULO I

EL EPISTOLARIO DE SPINOZA

Las reacciones frente al espinocismo, tales como aparecen en el Epistolario del filósofo. — Oldenburg y Spinoza. Las objeciones de Oldenburg a Spinoza. — Willem Blyemberg. Sus ataques al espinocismo. — La crítica de Velthuysen. — Tschirnhaus, discípulo de Spinoza. — Simón de Vries, admirador y adepto del espinocismo.

Una somera lectura del epistolario de Spinoza permite comprobar que las cartas que el filósofo escribió y las contestaciones a ellas tratan, sobre todo, cuestiones de interés intelectual. Sólo incidentalmente, en las que Spinoza intercambiaba con sus amigos más cercanos, hay referencias a hechos o circunstancias de la vida personal de quienes las compusieron. En sus epístolas Spinoza defendía con tesón sus convicciones, objeto de aplauso de parte de algunos de sus corresponsales y de reprobación de parte de otros. Él mismo, al exponer sus puntos de vista sobre cuestiones diversas, no omitía censuras a autores que sostenían opiniones distintas de las suyas.

Spinoza pudo ser testigo de la impresión que sus ideas producían en el ánimo de quienes las conocieron en vida de él. Es verdad que los más de los escritos de que fué autor se publicaron después de su muerte, pero sus pensamientos fundamentales eran conocidos antes de la aparición de la *Opera Posthuma*. Pudo conocer comentarios sobre dos de sus libros que él mismo editó uno dedicado al pensamiento de Descartes y el otro, *Tra-*

tado Teológico Político, de creación original. Los dos, especialmente el segundo, contienen algunas de las doctrinas esenciales de la *Ética*. También en sus cartas Spinoza acostumbraba exponer sus meditaciones sobre los temas que hubo de desarrollar en los trabajos que mantuvo inéditos mientras vivió. El *Breve Tratado* circuló entre amigos de Spinoza en ejemplares reproducidos a mano; la *Ética* tuvo lectores antes de que, muerto ya su autor, hubiera sido entregada a las prensas.

En el epistolario del filósofo y en escritos que le dedicaron algunos contemporáneos se comprueba cuánto interés despertaban sus doctrinas. Hecho comprensible porque Spinoza vivió en una época y en un país de enconadas disputas teológicas, de fecunda actividad en el campo de la ciencia y de apasionadas luchas políticas. Y también porque el siglo de Spinoza fué un tiempo en que por conductos diversos —especialmente de comunicaciones personales— se llegaba a conocer en lugares diferentes lo que los más destacados pensadores de distintos países decían y escribían. La Europa estudiosa formaba una suerte de academia dispersa en la que se seguían con curiosidad sin flaquezas y se comentaban con seriedad las expresiones culminantes de la actividad espiritual. Holanda, uno de los grandes centros de la cultura europea, era teatro de polémicas, sabias muchas veces y no pocas harto vehementes; lo que se creaba en el extranjero era examinado en círculos de holandeses doctos y lo que se pensaba y escribía en Holanda seducía la atención de los medios más ilustrados de otros países. Spinoza discurrió acerca de la doctrina de Descartes, conoció personalmente a Christian Huyghens; Boyle, en Inglaterra, sabía del pulidor de lentes a quien la Universidad de Heidelberg invitó a dictar cátedra. En una de sus cartas Spinoza censura a Bacon, autor de una obra que en aquel tiempo gozaba de inigualado prestigio en Inglaterra; Leibniz viajó a La Haya con la finalidad exclusiva de visitar a Spinoza. El filósofo seguía de cerca las manifestaciones del pensamiento foráneo y era mentado en el extranjero. Quienes podían conocerle mejor eran aquellos que tenían con él trato directo. Por eso podemos acercarnos a su epistolario con la fundada esperanza

de encontrar allí, como en un cuadro de variados matices, una representación de las diversas reacciones que sus ideas provocaban. En él se comprueba —cosa digna de atención— que el filósofo acentuaba de manera particular ciertas opiniones, subrayándolas como si las juzgara las más expresivas de su pensamiento total, y, sin retardo, se descubre también de cuán distintas maneras se las juzgaba.

En Holanda residían todos los corresponsales más o menos constantes de Spinoza, con excepción de uno solo: Henry Oldenburg. Hijo de un profesor de Gimnasio, Oldenburg, nacido en 1620, hizo estudios de teología. Cuando contaba 33 años, el Consejo de su ciudad natal, Bremen, le designó embajador ante Oliver Cromwell en Londres, donde vivía dedicado a la enseñanza privada. Después de cumplir su misión diplomática, continuó en la capital de Inglaterra. Oldenburg, dotado de aptitudes sobresalientes y con una curiosidad que se extendía a disciplinas múltiples, a pesar de ser oriundo de otro país supo vincularse con los más prestigiosos círculos de la intelectualidad de Inglaterra. En 1657 hizo un viaje por el Continente, poniéndose en contacto con los hombres más eminentes de la filosofía y la ciencia de aquella época. En 1661, hallándose en Holanda, visitó Leyden donde entró en relación con profesores de la universidad famosa; de Leyden viajó a Rinjsburg especialmente para encontrarse con Spinoza. A su regreso, cuando se oficializó la *Royal Society*, fué designado uno de sus secretarios. Esta posición le permitió cumplir aún más su deseo de trabar conocimiento directo con figuras de significación sobresaliente. Entre sus amigos se encontraban el poeta John Milton y el sabio Robert Boyle.

En las cartas que cambió con Spinoza encontramos una muestra de las resonancias de las ideas del filósofo en un espíritu inquieto, ávido de ilustración. El epistolario de Spinoza se inicia, precisamente, con una carta de Oldenburg en la que su autor se refiere a una conversación que ambos habían mantenido en Rinjsburg y en la que los dos discurrieron sobre

Dios y acerca de la diferencia entre el Pensamiento y la Extensión como atributos de la infinita sustancia divina. A la carta de Oldenburg, de mediados de agosto de 1661, contesta Spinoza con otra, en la que expone más de un punto fundamental de su filosofía: Dios es un ser dotado de infinidad de atributos, cada uno de los cuales es infinito en su género; atributo es aquello que se concibe por sí y en sí y cuyo concepto no envuelve el concepto de otra cosa. La Extensión es un atributo porque, a semejanza del Pensamiento, atributo también, se concibe por sí y en sí. En cambio, el movimiento, por ejemplo, no es atributo porque el concepto de movimiento supone el concepto de extensión. Un atributo no limita a otro; el Pensamiento no limita a la Extensión, ni la Extensión al Pensamiento. La existencia de Dios fluye necesariamente de su definición como ser soberanamente perfecto y absolutamente infinito.

En una nueva carta, del 27 de setiembre del mismo año de 1661, Oldenburg hace objeciones a la tesis según la cual de la definición de Dios se deduce una demostración de su existencia. Alega que las definiciones no pueden contener otra cosa que conceptos formados por nuestro espíritu, capaz de concebir muchos objetos que no existen. Spinoza, en su nueva réplica, subraya al inquisitivo Secretario de la *Sociedad Real* de Londres que para comprender su doctrina es menester atender a su definición de la sustancia. Si ésta es algo que se concibe por sí y en sí, necesariamente, por naturaleza, ha de ser anterior a sus accidentes. Fuera de las sustancias y de los accidentes nada puede existir en la realidad, pues toda cosa existente se concibe por sí o por otra. Presentada con terminología distinta, encontramos, entonces, la tesis sobre la sustancia y los modos que más tarde aparecerá en la *Ética*. Oldenburg creía que Dios nada tiene de común con cosas creadas y, sin embargo, admitía que Dios es la causa de estas cosas. Spinoza sostiene lo contrario: para él, Dios es un ser soberanamente perfecto, dotado de una infinidad de atributos, infinito cada uno en su género. Y también sostiene: en la realidad nada hay que no sea referible a los atributos de Dios. Oldenburg reconoce que la carta de

Spinoza ha contribuído a esclarecer su espíritu, "pero no ha disipado enteramente la oscuridad".

Han pasado cuatro años. La correspondencia entre los dos continúa. Oldenburg se dirige a Spinoza en términos de invariable respeto y de elocuente admiración. El 12 de octubre de 1665 le expresa, en su propio nombre y en el de Robert Boyle, votos por que continúe filosofando con coraje y convicción. Y agrega: "En particular, si usted ha logrado ver un poco claramente cómo cada parte de la Naturaleza acuerda con el todo de ella y de qué manera se une a las otras partes, le pedimos nos quiera comunicar sus luces sobre el difícil problema. Apruebo enteramente los motivos que, según usted los expone, le han determinado a componer su *Tratado* sobre la Escritura y uno de mis más caros deseos es el de ver con mis ojos sus comentarios sobre este tema". Oldenburg confía en que Spinoza nada dirá "que amenace la existencia de Dios y de la Providencia". Spinoza no tarda en explicar en una extensa carta cómo entiende la unión de las distintas partes de la Naturaleza entre sí [1]). Y agrega: también el alma humana es una parte de la Naturaleza provista de una infinita potencia de pensar, comprensiva de todos los pensamientos particulares. La Naturaleza forma los pensamientos y los enlaza en un orden que es el mismo en que se encadenan los objetos; el alma humana es una parte del infinito entendimiento de Dios. Oldenburg insiste con algunas observaciones a la respuesta de Spinoza.

El 8 de junio de 1675 se reanuda la correspondencia entre Oldenburg y Spinoza, después de una interrupción de casi diez años. Ya había transcurrido una década desde la aparición del *Tratado Teológico-Político*, motivo de virulentas polémicas en Holanda y fuera de Holanda. Oldenburg, amigo de Spinoza, le habla con franqueza de cartas que le escribió y que quizá no le hayan llegado. "En ellas, dice, le exponía mi sentimiento

---

1) Oldenburg se apresuró a escribirle a Boyle que Spinoza le había enviado "un ensayo sobre la armonía y la correlación de las partes del mundo con el todo".

sobre su obra; habiéndola luego releído y examinado más minuciosamente, considero que mi juicio fué prematuro. Ciertas cosas en ella me parecían dirigidas contra la religión, porque las apreciaba con la medida que me proporcionaban los formularios confesionales en uso por la masa de los teólogos (demasiado inspirados por el espíritu de partido). Un estudio más profundo me ha dado abundantes razones para persuadirme de que lejos de querer causar perjuicio a la religión verdadera o a una filosofía sólida, usted se aplicó a fijar el verdadero fin de la religión cristiana y también la sublimidad divina y la excelencia de una filosofía rica en frutos". Oldenburg sabe que Spinoza está preparando otra obra (la *Ética*); quiere conocer las ideas que expone en ella y promete "solemnemente" no comentarlas con nadie, si Spinoza le recomienda poner en práctica esta cautela. El 22 de julio le vuelve a escribir para pedirle que en su "tratado en cinco partes" no incluya opiniones "que tengan aire de comprometer la práctica de la virtud religiosa". Transcurren algunos meses y Spinoza vuelve sobre el *Tratado Teológico-Político*. Quiere saber cuáles de sus pasajes ponen en peligro la práctica de la virtud, cuáles son sus páginas oscuras, porque se propone escribir unas notas aclaratorias. Oldenburg precisa una objeción: no comprende porqué Spinoza considera equivalentes las palabras *milagro* e *ignorancia*. Tampoco le parecen aceptables ciertas glosas del filósofo a las Escrituras. A estas reflexiones de Oldenburg, de 16 de diciembre de 1675, contesta Spinoza con sus ideas ya conocidas por nosotros.

La correspondencia entre los dos ha terminado. Nos hemos detenido en ella porque nos muestra que Oldenburg unía la más respetuosa consideración personal por el filósofo a la crítica, amistosa pero franca, a sus opiniones. El tema espinociano que interesa a Oldenburg es el de la divinidad, el de la relación entre Dios y las cosas. Podía estimar ilustrativas las ideas de Spinoza sobre la conexión entre las distintas partes del cosmos, sobre la armonía y la coherencia en la Naturaleza, pero en ningún momento le parece admisible la tesis que identifica a Dios con la Naturaleza. Tampoco puede creer

que se demuestre la existencia de Dios a partir de una definición que de él se dé. Oldenburg discute serenamente la metafísica de nuestro filósofo, pero le inquieta lo que en el *Tratado Teológico-Político* pueda haber de adverso a la interpretación tradicional de la Escritura; está temeroso de que la *Ética* contenga expresiones que afecten a la práctica de la virtud religiosa en tiempos necesitados de obediencia a la palabra de Dios. Esta manera de reaccionar frente a Spinoza se repetirá más de una vez en la "historia del espinocismo".

Distintos son los modos de pensar y sentir frente al filósofo, distintos y cada uno peculiar a su manera, de otros corresponsales cuyas cartas aparecen en el Epistolario. Solamente nos detendremos en cuatro de ellos: Willem van Blyemberg, Lambert Velthuysen, Conde Ilelfried Walter von Tschirnhaus y Simón de Vries.

Willem Blyemberg habitaba en Dordrecht. Comerciante de profesión y teólogo por temperamento, se ocupaba con entusiasmo en estudios filosóficos y, sobre todo, teológicos. En 1663 publicó un libro con este título: *El conocimiento de Dios y de la Religión defendido de los ataques de los ateos; donde se prueba con claras y naturales razones que Dios ha instituído y revelado una religión; que Dios también quiere que se le adore y que la religión cristiana concuerda, no sólo con la religión revelada, sino también con la razón implantada en nosotros.* Blyemberg acostumbraba defender sus convicciones con argumentos airados; sabía estar absolutamente convencido de la verdad de sus opiniones y nunca le faltaba resolución para condenar intransigentemente las que diferían de ellas. Oldenburg respetaba al filósofo Spinoza, quería comprenderle, y a la vez no disimulaba su inquietud porque éste tuviera en materia religiosa ideas que fuesen —son sus propias palabras— un estímulo a la "inmoralidad" de la época. Blyemberg, en cambio, ni respetaba al filósofo ni se preocupaba mayormente de llegar a entender fielmente sus doctrinas. Spinoza se le aparecía, no como un pensador cuyas ideas se pueden impug-

nar, sino como un ateo sólo capaz de provocar la ira de los devotos. Ya en la primera carta al filósofo, comentando su libro sobre Descartes, le señala esta incongruencia: "O una voluntad mala no es un mal o bien Dios es causa inmediata de ese mal que es su obra". Las dos tesis de esta alternativa le parecen igualmente repudiables. A esa carta, del 12 de diciembre de 1664, responde el filósofo: Aunque el malvado traduce, a su manera, la voluntad de Dios, no por eso es comparable con un hombre bueno. "Tanta más perfección, en efecto, tiene una cosa cuanto más participa de la divinidad y más expresa la perfección de Dios". Los buenos tienen incomparablemente más perfección que quienes no lo son. El malvado carece de conocimiento de Dios; es en manos del divino alfarero un instrumento que sirve y se destruye al servir. Los buenos, en cambio, sirven sabiéndolo y se hacen más perfectos con su servicio. Así hablaba Spinoza el 3 de enero de 1665. Trece días más tarde, Blyemberg le replica con una carta que es todo un ensayo, donde censura esta conclusión que atribuye al filósofo: "Al dejar de ser en este mundo, dejo de ser para toda la eternidad". También le parece inaceptable la tesis de Spinoza según la cual Dios no hace las cosas con un fin determinado.

Spinoza quiere convencer a su áspero corresponsal. Le repite, procurando aclararlas, algunas de sus ideas; intenta disipar las interpretaciones que juzga erróneas. Blyemberg insiste en sus objeciones y enuncia otras nuevas. No comprende cómo, si todo se hace por la voluntad y también por la potencia divina, quepa hablar de acciones capaces de apartar al ser humano de Dios. O no ha entendido a Spinoza o Spinoza se equivoca. El *Tratado Teológico-Político* era para Blyemberg aún más censurable que las ideas de Spinoza y las de Descartes que nuestro filósofo expuso en su comentario a los *Principios* y a las *Meditaciones* del pensador francés. En 1674, varios años después de haberse interrumpido su intercambio epistolar con Spinoza, publicó Blyemberg un libro cuya intención se descubre en el nombre: *La verdad de la religión cristiana y la autoridad de las Sagradas Escrituras, defendidas contra los argumentos de*

los ateos o réplica al libro blasfematorio llamado Tractatus Theologico-Politicus. La *Ética* le parecía igualmente una obra vituperable, y, por eso, en 1682, escribió todo un volumen para refutarla. En ningún instante se avino a aceptar una sola idea de Spinoza.

Lambert van Velthuysen, de Utrecht, era hombre de vasta ilustración científica y filosófica. Figura prestigiosa en la vida intelectual y política de Holanda, su fama de jurista no era inferior a la que se había conquistado como médico. Adicto a la filosofía y fiel a la Iglesia protestante, escribió trabajos de medicina y un ensayo sobre *lo bello y lo justo.* En el dominio de la biología expuso ideas concordantes con la concepción cartesiana y en general con la de las ciencias médicas de su tiempo, que reduce los fenómenos fisiológicos a simple manifestación mecánica de la materia. Pero, a la vez, frente a este mecanicismo, defendía la tesis que afirma la libertad en el alma humana y adoptaba una actitud combativa en favor de la religión. Spinoza había leído libros de su compatriota Velthuysen. El primer contacto epistolar entre los dos se produjo con la mediación de una tercera persona, respecto del *Tratado Teológico-Político.* Este mediador fué el doctor Jacobo Osten, de Rotterdam. Osten había leído la discutida obra de Spinoza y porque no se sintió capaz de formarse sobre ella una opinión propia, acudió al asesoramiento de Velthuysen. En febrero de 1671 Velthuysen le escribía: "No sé de qué nacionalidad es el autor del libro; no conozco ni me interesa conocer su manera de vivir. El contenido de su obra muestra suficientemente que no es torpe y que no ha sido ni ligero ni superficial su estudio de todas las luchas religiosas que ahora se producen entre los cristianos de Europa". Velthuysen no empleaba expresiones ofensivas para el filósofo, pero rechazaba sus ideas con rotundez, porque apuntaban a la destrucción de la autoridad de los escritos sagrados. Spinoza debía ser ateo, pues sólo así se explicaba que hubiera contado a Mahoma entre los profetas y tomado en serio la religión musulmana. La

carta en que Velthuysen exponía tales argumentos llegó a manos de Spinoza. El filósofo contestó a ella con otra, dirigida también al doctor Osten. Escrita entre el 24 de enero de 1671 y el 17 de febrero del mismo año, es en verdad una síntesis de las doctrinas metafísicas y morales de Spinoza hecha por él mismo; contiene, enunciadas por el propio filósofo, las ideas que permiten establecer la conexión entre sus dos obras principales, el *Tratado Teológico-Político* y la *Ética.*

Algún tiempo después Velthuysen y nuestro filósofo se conocieron, y, aunque sus opiniones religiosas y filosóficas no coincidían, mantuvieron el uno para con el otro una actitud de extrema consideración. Cuatro años después del referido cambio de cartas, Spinoza dirigió una a Velthuysen pidiéndole que le permitiera publicar la controversia epistolar entre ambos. Spinoza declaraba que suprimiría el nombre de Velthuysen en una publicación de comentarios al *Tratado Teológico-Político* que proyectaba editar y rogaba a su adversario que le expresase por escrito sus nuevas reflexiones sobre dicho *Tratado*: "Le pido empeñosamente que lo haga. No hay ciertamente nadie cuyos argumentos examinaría yo con más ahinco, pues sé que sólo le mueve el amor a la verdad y conozco su excepcional lealtad; a ella me dirijo para implorarle una vez más que se decida a emprender ese trabajo y creerme su mejor devoto".

En 1680, tres años después de la muerte de Spinoza y de la publicación de la *Opera Posthuma,* Velthuysen hizo una edición de sus escritos y en el prólogo al volumen, que llevaba el título *De culti naturali et origine moralitatis,* recordaba sus frecuentes conversaciones con el filósofo. En el texto hay una exposición del espinocismo que Dunin Borkowski estima como escrupulosamente fiel. Su hostilidad al pensamiento espinociano se hizo aún más categórica. Sus análisis eran penetrantes y sus reflexiones tenían una coherencia de la que Blyemberg nunca se mostró capaz. Al discurrir sobre el *Tratado* no deja de referirse a cuestiones de carácter puramente especulativo; reprueba el determinismo que Spinoza extiende a la vida del espíritu, pero lo que más le interesa y aflige es com-

probar que nuestro filósofo quiere "destruir" la autoridad de los libros sagrados.

Otra completamente fué la conducta que respecto de las ideas de Spinoza siguió el conde Helfried Walter von Tschirnhaus, afortunado terrateniente, nacido 19 años después de Spinoza. En 1668 comenzó a estudiar matemáticas en Leyden, pero a los pocos meses abandonó las aulas para marchar a la guerra que entonces libraba Holanda. En 1674 —Spinoza vivía entonces en La Haya— entró en contacto personal con el filósofo. Tschirnhaus era hombre de aptitudes sobresalientes, un estudioso y pensador de elevada jerarquía. Su nombre puede figurar dignamente en las historias de la cultura de su tiempo. En el pensamiento de Spinoza le interesaba, más que la repercusión sobre los debates teológicos de la época, su valor intrínseco y duradero. El 8 de octubre de 1674 lo vemos dirigirse a nuestro filósofo con una carta donde hace reflexiones sobre la *Ética* y le pide que le aclare algunas de sus afirmaciones aparentemente difíciles de comprender. Escribe en el lenguaje propio de un hombre deseoso de saber y sin afición a las controversias estériles. Y precisamente porque tales eran su temperamento y su modo de conducirse, supo captarse la simpatía y la confianza de Spinoza. Era un estudioso de inteligencia no vulgar y tenía un auténtico interés por la filosofía espinociana. Spinoza le estimaba y escuchaba sus observaciones; atendiendo a ellas, eliminó algunas visibles contradicciones del texto de la *Ética*. En una de sus cartas Tschirnhaus interroga a Spinoza porqué, teniendo la sustancia única infinitos atributos, el hombre sólo conoce dos de ellos: Extensión y Pensamiento. En otra declara que le es difícil comprender cómo se puede demostrar *a priori* que los cuerpos existen teniendo tamaño y figura, pues en la Extensión en sentido absoluto nada de esto hay. En una tercera carta Tschirnhaus pide a Spinoza una aclaración: ¿cómo se explica *a priori*, a partir de la Extensión, la variedad de los cuerpos del universo?

El conde Tschirnhaus era, puede decirse, espinociano, pero su adhesión a la doctrina de nuestro filósofo no le despojaba de la lucidez necesaria para descubrir y señalar sus deficiencias. Estimaba a Spinoza, pero esto no le impedía ejercer respecto de sus ideas condiciones de crítico perspicaz. Admirador de Spinoza, fué bastante prudente para no citarlo en su *Medicina Mentis*, libro escrito bajo la acción de una marcada influencia del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* de nuestro filósofo. Cuando se publicó *Medicina Mentis* era discreto no nombrar a Spinoza.

De adhesión total, de veneración de discípulo a maestro, fué la actitud que frente a las enseñanzas de Spinoza tuvo su devoto amigo Simón Joosten de Vries. De Vries era hijo de una culta familia de comerciantes de Amsterdam. Habitualmente los jóvenes de la burguesía holandesa dividían su tiempo entre las actividades mercantiles y la dedicación al estudio. Simón Joosten de Vries no conoció más ocupación que el estudio. Hasta el último día de su corta vida fué fiel a la admiración y al tierno afecto que desde la adolescencia profesó a Spinoza. En una carta fechada en Amsterdam en febrero de 1663 —la número VIII del Epistolario— Simón de Vries, entonces hombre de treinta años, habla a Baruj Spinoza del "colegio" en que se estudia su doctrina con entusiasmo y método. De Vries y sus camaradas conocían el *Breve Tratado* y seguramente tuvieron en sus manos textos que tras prolija elaboración hubieron de integrar la *Ética*. Los discípulos de Spinoza se reunían para leer los trabajos que éste les enviaba; querían ilustrarse en los detalles de su pensamiento, querían que el filósofo les suministrase las ideas y los conocimientos necesarios para, bajo su "conducción", poder defender "las verdades cristianas" contra "la superstición religiosa". Leían con una atención que no sabía de desfallecimientos cuanto manuscrito el filósofo les hacía llegar; con una paciencia que no descuidaba ningún detalle examinaban cada sentencia. Desmembraban las definiciones y demostraciones de Spinoza y

cuando creían que aquéllas eran arbitrarias y éstas deficientes, pedían, en actitud de discípulos seguros de la solicitud del maestro, aclaraciones para los puntos que juzgaban oscuros. De Vries hablaba frecuentemente así en su nombre y en el de sus camaradas en la vocación filosófica, en la veneración a Spinoza.

Pero la adhesión de Simón Joosten de Vries al espinocismo no importaba una sumisión ciega a las palabras del maestro. Esto se comprueba en la misma carta de que hicimos mención hace un instante: "Agregaré que su tercera definición no es muy clara para nosotros; he dado como ejemplo el que usted me dijo en La Haya, esto es, que una cosa puede ser considerada de dos maneras: o bien tal como es en sí misma, o tal como es en relación a otra cosa; por ejemplo, el entendimiento puede ser considerado bajo el aspecto del Pensamiento o como compuesto de ideas. Pero no vemos bien qué significa aquí esta distinción, pues juzgamos que, para concebir rectamente el pensamiento, es menester comprenderlo bajo forma de ideas, pues al suprimir las ideas destruiríamos el Pensamiento. Entonces, no siendo el ejemplo suficientemente claro para nosotros, este punto nos es todavía en cierta medida incomprensible y necesitamos una explicación complementaria".

No es ésta la única observación crítica de Simón de Vries a ideas de Spinoza. También la concepción del filósofo sobre la sustancia es a su juicio imprecisa: "Usted parece suponer que la naturaleza de la sustancia está constituída de manera que pueda tener numerosos atributos, pero aún no lo ha demostrado en ninguna parte, a no ser que haya tenido en vista la quinta definición, la de la sustancia infinita, es decir, de Dios. De otro modo, si aceptando que cada sustancia tiene solamente un atributo, tuviera la idea de dos atributos, podría concluir válidamente que, puesto que hay dos atributos diferentes, también hay dos sustancias diferentes. Sobre este punto le pedimos igualmente nos dé una explicación más clara". Pero quien de esta manera hablaba a Spinoza, hasta escuchaba sus recomendaciones sobre el orden más recomendable en materia de estudios científicos: "He comenzado a asistir a un

curso de anatomía, ya estoy casi en la mitad del curso; cuando lo termine, comenzaré con la química, y, así, en conformidad con sus consejos, recorreré toda la medicina". Simón de Vries tenía hacia Spinoza la mayor admiración posible de un hombre a otro y por eso precisamente pensaba que Spinoza, consecuente pensador libre, no podría sino respetar y estimar las expresiones francas de las convicciones de sus amigos más fieles.

En la carta de de Vries que acabamos de comentar, su autor menciona un nombre que aparece más de una vez en el Epistolario del filósofo. Nos referimos a Peter Balling, uno de los más ilustrados amigos de Spinoza. Balling, joven holandés de aptitudes no vulgares, fué el autor de la primera publicación en que Spinoza, aunque sin ser nombrado, es juzgado como un maestro cuyas ideas son guía útil para el hombre. *La luz en el candelabro* es el título del trabajo de Balling. Nos detendremos en él en el capítulo siguiente. Si lo hemos mencionado aquí es para señalar que en el círculo de amigos personales del filósofo hubo algunos que hicieron del espinocismo un motivo de prédica impresa o un argumento —el principal argumento— en favor de sus propias convicciones.

En cartas de los mencionados cinco corresponsales de Spinoza tenemos ejemplos de conductas diversas ante sus ideas. Respetuoso, objetivo en el análisis y a la vez severo crítico del espinocismo, Oldenburg; adversario sin concesiones, Velthuysen; áspero en extremo grado, Blyemberg; adicto, aunque cauteloso, Tschirnhaus; cordial, entusiasta, solidario con el espinocismo y afectuoso con Spinoza, de Vries.

En la historia de la repercusión del pensamiento de Baruj Spinoza en la cultura de Occidente volveremos a encontrar esta variedad de matices de opinión sobre sus doctrinas. Ya lo comprobaremos en el capítulo próximo al estudiar las primeras reacciones que la filosofía de Spinoza determinó en su patria.

CAPÍTULO II

EL ESPINOCISMO EN HOLANDA

Peter Balling, autor del primer escrito de la literatura espinociana. Sus ideas. — Los médicos Orobio de Castro y Bontekoe, críticos de Spinoza. — Adriaan Koerbagh, adepto del espinocismo. — El "espinocismo cristiano" en Holanda. Sus adversarios: Jan Bredenburg y Aubert de Versé. — Francisco Langenes, conciliador del espinocismo y la ortodoxia cristiana. — Pontiaan van Hattem y su prédica "cristiano-espinocista". — Los propagadores de la "religión" de van Hattem y su relación con el espinocismo. — Las tendencias espinocianas de los teólogos van Leenhoff y Deurhoff. — Espinocismo y pietismo.

Ahora hemos de salir del ámbito, por fuerza limitado, de la correspondencia del filósofo, para desarrollar la historia, apenas comenzada, del espinocismo. Iniciaremos nuestro estudio con el relato de los conflictos producidos en torno del pensamiento espinociano en Holanda, en vida del filósofo y en los siglos que siguieron a su muerte.

En el capítulo anterior, al referirnos a una carta de Simón Joosten de Vries, recordamos que éste hablaba de reuniones donde un grupo de estudiosos leía y comentaba escritos del filósofo. Ese "colegio", formado por admiradores de Spinoza, era una especie de academia filosófica sin rango oficial. Además de Simón de Vries, entre quienes la integraban se ha de mencionar a Peter Balling, traductor al holandés del libro de Spinoza sobre Descartes; a Jarig Jelles, devoto

de Spinoza, editor del libro de este último sobre Descartes y autor de una obra original sobre *Las confesiones de la fe universal y las de la fe cristiana;* a Ludwig Meyer, médico estudioso de disciplinas filosóficas y teológicas y autor de *La filosofía, intérprete de la Sagrada Escritura.*

Peter Balling, conforme lo vimos, fué autor de un ensayo —*La luz en el candelabro*— acreedor a que nos detengamos en él. Publicado en 1662, se le puede considerar como el documento inicial de la literatura espinociana. Algunos historiadores han puesto en duda que fuese de la pluma de Balling, atribuyéndolo a Abraham Borel o al cuáquero William Ames. Verdad es que el primero tradujo al francés y el segundo al inglés el escrito que, según multitud de concordantes elementos de juicio, fué obra de Peter Balling. En sus páginas se desarrollan ideas difundidas entre los ilustrados *colegiantes* holandeses. Ellas prueban, a la vez, el influjo ejercido por el joven Spinoza en el ánimo de sus amigos y discípulos inmediatos. Balling comienza con unas reflexiones sobre las palabras y su relación con el pensamiento, tema que fué motivo de meditación para Spinoza. Los mismos vocablos pueden ser empleados por distintas personas con intenciones diferentes y hasta opuestas. Más aún, con el tiempo los vocablos van modificando sus significaciones, creando inseguridad en la expresión de los conceptos. Según Balling, es en la esfera de la religión donde más se ponen en evidencia estas peculiaridades del lenguaje. Quien cree enseñar al prójimo o se supone aprendiendo de él, corre el riesgo de no ser comprendido o el de no captar con fidelidad las opiniones de su interlocultor. Y, sin embargo, los hombres no se deciden a ver por sí mismos, a pensar por propia cuenta, y, consiguientemente, aceptan desvaríos ajenos con la ilusión de que son la verdad. Las palabras engendran disputas, controversias eruditas que cierran el camino a la auténtica devoción a Dios. Los hombres comúnmente asisten como espectadores a tales polémicas, en las que triunfa, no quien tiene las mejores razones, sino quien habla con más destreza. Pero la verdad no es de una u otra secta; está en cada hombre. Es la luz que lo alumbra desde su nacimiento. Todo

hombre, empeñándose en buscarla, la encontrará, porque esta ahí, a su alcance inmediato .

Balling designa a esta *luz* con palabras que aparecerán con el mismo significado en libros de Spinoza y que éste ya utilizaba en manuscritos dedicados a sus amigos: Cristo, Espíritu, el Verbo. Es un conocimiento claro y directo que se revela con una evidencia que excluye la duda. Balling no sólo se servía de expresiones espinocianas; pensaba con ideas de Spinoza. A semejanza de nuestro filósofo, creía que el mal es una privación. Sin la *luz interior* —recuerda a la *scientia intuitiva* de Spinoza— no hay conocimiento de Dios; esta luz es el primer principio de la religión, que culmina en la unión con la divinidad. Por obra de ella, el hombre llega a percibir cuán ficticios son muchos bienes corrientemente estimados como tales; descubre, en contraste con las palabras, limitadas y creadas, la infinitud de Dios. Carl Gebhardt juzga estas ideas como exteriorización de la mística propia de la contrarreforma protestante, difundida en los círculos de los doctos colegiantes de Amsterdam. Acaso sea ésta una fórmula más que una verdad. Pero en todo caso, en estas ideas se advierte la influencia del espinocismo. Más aún, Balling hace una referencia directa a Spinoza aunque no menciona su nombre.

Con el escrito de Balling, publicado antes que ninguno de los de Spinoza, comienza la literatura espinociana. Porque se trata de un documento en el cual se recogen opiniones del filósofo para entregarlas al público, puede servirnos de punto de partida para la historia de la literatura relacionada con el espinocismo.

Spinoza contó en Holanda con adeptos, pero más numerosos fueron sus detractores. Entre quienes lo combatieron primero se cuenta un médico hebreo, Isaac Orobio de Castro, de Amsterdam. Sus escritos tenían resonancia en los medios israelitas de donde Spinoza había sido excomulgado y encontraban cierto eco fuera de esos medios. Orobio de Castro escribió una *Epístola Invectiva* para censurar a Spinoza porque sostiene "que el sacro texto no fué una revelación divina, sino mera invención humana". De más resonancia que la de Oro-

bio de Castro fué la obra de prédica antiespinociana del médico Bontekoe. Dos años después de la muerte del filósofo polemizaba contra éste, contra Hobbes y contra Maquiavelo, para probar que él, Bontekoe, no era "ateo". Con su obstinado empeño en combatir las ideas de Spinoza favoreció los planes del clero calvinista, elocuentemente reflejados en una declaración de las autoridades eclesiásticas de Midelburg, condenatoria de la "abominación de las opiniones espinocistas, cualesquiera que sean las palabras o el lenguaje en que se expresen".

Sin apoyo, los adeptos de Spinoza se esforzaban para llevar sus alegatos al gran público. Escritores contemporáneos de Spinoza o pertenecientes a la generación siguiente supieron hacer de sus ideas un motivo de adhesión fervorosa. Adriaan Koerbagh publicó en 1667, es decir, dos años antes de la aparición del *Tratado Teológico-Político*, dos obras, *El jardín de las flores* y *La luz en el desierto*, compuestas ambas cuando su autor sólo conocía el pensamiento de Spinoza por textos manuscritos que el filósofo sabía hacerle llegar. En ambas se percibe una influencia del espinocismo similar a la que se comprueba en el trabajo de Peter Balling recordado hace un momento.

Entre los otros autores de la literatura espinociana de los comienzos se ha de mencionar a Abraham Johannes Cuffeler, Hendrick Weyermars y Jacob Wittich. Cuffeler publicó, en 1684, un libro, *Specimen artis rationandi naturalis et artificialis*, donde se ocupa de nuestro filósofo con una comprensión que el sacerdote Dunin Borkowski destaca como particularmente meritoria [1]; admiraba a Spinoza y creía que el espinocismo era compatible con la fe en la revelación. Escribió, además, una obra con el título de *Pantosofía* en la que son igualmente notorias las ideas de cepa espinociana. Weyermars, por su parte, publicó un libro con el título de *Deu ingegeelde chaos;* Wittich escribió uno llamado *De natura Dei.*

---

1) Stan. von Dunin Borkowski, S. J., *Spinoza nach dreihundert Jahren*, ed. Dümmler, Berlín, 1932, pág. 116.

Todos estos autores estaban dentro de la corriente espiritual que René Worms llama "el espinocismo cristiano en Holanda" [1]) y hubieron de hacer frente a la recia oposición de los adversarios del filósofo. Éstos, si bien las más de las veces usaban como arma la agresión injuriosa, en algunos casos empleaban el examen crítico. Ya en 1675, antes de la aparición de la *Ética,* publicó Jan Bredenburg *Enervatio Tractatus Theologico-politici: Una cum Demonstratione, geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum.* Trátase de un adversario de Spinoza a tal punto ilustrado que todavía treinta años después de la aparición del libro, algunos opinaban que su autor era quien mejor había entendido al filósofo. Así lo sostenía, entre otros, Jenichen en su *Historia Spinosismi Lenhofiani* (1707): "muchos son de opinión que nadie expuso las opiniones de Spinoza más claramente que ese agudo tejedor Bredenburg". Hasta el propio Spinoza habría dicho en presencia de un manuscrito de Bredenburg, que la de éste era la única manera en que se le podía combatir [2]). Nueve años después del libro de Jan Bredenburg publicó en Amsterdam el socioniano Aubert de Versé *L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza,* escrito de censura al filósofo y de crítica a la concepción cartesiana de Dios. Algún tiempo antes, el mismo Versé había publicado un libro cuyo propósito aparece con claridad en el título: *Anti-Spinoza,* y donde abundan, también, objeciones a Malebranche.

A pesar de los ataques de que era objeto con frecuencia y no obstante la resuelta oposición del clero, el pensamiento de Spinoza seducía a muchos espíritus y hasta había quienes creían posible presentarlo en términos de la más definida ortodoxia. Cuatro años después de la muerte de Spinoza, Francisco Langenes procuraba extender en La Haya el espinocismo cubriéndolo con las apariencias de la doctrina cristiana corrientemente aceptada en Holanda. Este intento era caracte-

---

1) René Worms, *La morale de Spinoza,* Hachette, París, 1892, pág. 192.

2) Stan. von Dunin Borkowski, S. J., *op. cit.,* pág. 119.

rístico de la situación peculiar de la filosofía de Spinoza en el país de su nacimiento, donde ella gozaba de la adhesión de núcleos aislados de estudiosos y había logrado alguna difusión a favor de una suerte de asociación entre cristianismo y espinocismo. "Verdaderos cristianos" se creían muchos adeptos holandeses de Spinoza; la doctrina de la *Ética* les parecía la única concordante con el cristianismo. Las autoridades eclesiásticas no tardaron en ponerse en acción para contrarrestar el intento de Langenes. Éste, antes de fracasar en su empresa, debió hacer frente a una panfletista de nombre Rodenport que estaba al servicio de la Iglesia calvinista, intolerante con los místicos que hallaban en las sentencias geométricas del racionalismo de Spinoza una versión de su propia fe. Enemigos de ellos eran los creyentes ortodoxos que rechazaban cuanto en la filosofía de Spinoza había de adverso a los dogmas cristianos. De esta manera, sin haber llegado a ser tema para grandes multitudes, en Holanda —y solamente en Holanda— las discusiones filosófico-religiosas acerca del espinocismo tuvieron repercusión popular. Hubo una propaganda que trascendía de los núcleos de especializados, pero se trataba de una acción extraña a la serena meditación filosófica.

* * *

En la crónica de la labor de los propagadores holandeses del pensamiento de Spinoza, merece un recuerdo especial Pontiaan van Hattem, nacido en 1641. Conoció las ideas de Spinoza mientras estudiaba en Leyden; al inscribirse, años después, en la academia de Saumur, "hogar de la teología protestante", ya tenía familiaridad con el espinocismo y no lo olvidó cuando fué designado pastor en Philippsland, Zeelandia. Excomulgado porque un trabajo suyo sobre el catecismo fué juzgado "paradójico y hereje, sociniano, impío, blasfematorio contra Dios", formó un núcleo religioso que logró reunir no pocos adeptos. La teoría que elaboró y procuró difundir contenía elementos religiosos y especulativos tomados de fuentes diversas. Refiriéndose a ellas, señala Pollock que es verosímil

que en van Hattem y sus discípulos hubiera ejercido influencia el misticismo de Böhme [1]). La prédica de van Hattem tenía la apariencia de "una exageración del lado místico del espinocismo". Uno de sus expositores menos benévolos la presenta de esta manera [2]): Dios es ante todo espíritu, sin forma alguna; la Iglesia le llama "Padre". En relación con la plenitud del ser, es "Hijo", pues la plenitud del espíritu es la sabiduría; y la sabiduría de Dios es precisamente lo que se llama "Hijo". Pero en relación a su actividad o a su movimiento, Dios es el Espíritu Santo. Dios y el hombre no son, como lo imagina el vulgo, dos seres separados entre sí, sino que están íntimamente unidos, y esta unión es el "Cristo". Por consiguiente, en cada hombre habita Cristo. La fe es el conocimiento de esta unión de Dios y hombre; es el reconocimiento de Cristo en cada cual; es el reconocimiento, también, de la perfección de Dios. El pecado nace precisamente del error "de considerar el ser de Dios como separado u opuesto al del hombre". Nuestra santificación es la adquisición de la conciencia de esta unidad entre Dios y nosotros. En consecuencia, desaparece la distinción "del bien y del mal". No hay sitio para el pecado; el único pecado está en creer en él. Con esta creencia el hombre se opone a Dios, porque se juzga independiente de la divinidad. Por eso también, el sentimiento de "humildad", que nos hace creernos "malos", "separados de Dios por un abuso de nuestro libre arbitrio", no es una virtud, sino un pecado contra el Espíritu Santo, una rebelión contra la necesidad de la acción de Dios. Van Hattem coincidía con Spinoza en la afirmación del determinismo universal; pero hacía a Spinoza una única objeción: el haber llegado a sus conclusiones por la especulación y no haberlas encontrado en la Escritura.

La enseñanza de van Hattem, difundida en folletos y li-

---

1) Frederick Pollock, *Spinoza, His life and philosophy*, 2ª edición, Duckworth and Co., Londres, 1899, pág. 351.

2) Paul Siwek, S. J., *Spinoza et le panthéisme religieux*, ed. Desclée De Brouwer et Cie., París, 1937.

bros, logró considerable éxito, y, por eso, se la combatió con aspereza. Expresión de esta hostilidad fué una obra aparecida en 1700 con el título *De bedeckte spinozist outdeckt, in de persoon van Pontiaan van Hattem.* Su autor se llamaba Leendert Backer y se proponía "desenmascarar" a van Hattem. Este último tuvo adeptos entre los cuales se ha de mencionar a Dina J. Jans, "pastor Dina", que propagó la doctrina de Pontiau van Hattem con devoción permanente. "Pastor Dina" gozaba de prestigio entre los adictos a van Hattem que acostumbraban escucharla con reverencia. Residentes en sitios distantes del de su prédica habitual iban cada año en peregrinación para ver y oír a la mujer satisfecha de haber "afirmado en la fe a siete mil personas".

Otro apóstol del "hattemismo" fué un zapatero de Middelburg, de nombre Marius Adriaz Booz. En 1714 fué excomulgado y arrojado de su ciudad a causa de sus escritos plagados de "errores espinocistas". También se debe mencionar a Jacques Bril, de Leyden, tejedor en un comienzo y siempre lector de la Biblia. Predicador en la iglesia reformada, cuando adoptó el credo de van Hattem se dedicó sin descanso a la tarea de conquistarlo prosélitos. Pronunciaba sermones en los que desarrollaba, además de las enseñanzas de van Hattem, concepciones místicas de su propia cosecha. Sin embargo, en lo central de su pensamiento, era discípulo de Spinoza. Freudenthal [1]) transcribe unos fragmentos de escritos de Bril en los que aparecen con toda nitidez ideas de Spinoza: "Dios es uno y todo es uno en Él. Pues Él es el ser de todas las cosas temporales que en Él no son nada. Todo el mundo es sólo su sombra y nosotros somos sus sabios, figuras e imágenes. Él es la única quididad y el único ser... En acuerdo con la Escritura Sagrada hablan los hombres de un espíritu falible y uno infalible; nosotros decimos que los profetas y apóstoles poseían un espíritu infalible. ¿Pero, poseemos nosotros un espíritu falible? ¿No tenemos nosotros el espíritu de Cristo? Si

1) J. Freudenthal, *Spinoza Leben und Lehre*, ed. Winter, Heidelberg, 1927, segunda parte, pág. 221.

somos falibles, Dios mismo también es falible. Escritura y Razón son uno; ciertamente, la Sagrada Escritura no puede distinguirse de la Razón... La Escritura depende de la Naturaleza, la Naturaleza de la Razón, la Razón del Espíritu, pero el Espíritu depende de Dios, el cual es la base de todas las cosas. Por eso podemos comprender mejor la Escritura por la Naturaleza que la Naturaleza por la Escritura. La Naturaleza es el manto que Dios se dió y la Escritura es solamente la sombra de la luz con que Dios nos ilumina a nosotros... No hemos de adaptarnos a la Sagrada Escritura, sino que la Escritura ha de adaptarse a nosotros. Pero si digo "nosotros" no me refiero a nosotros, sino a Dios que está en nosotros... Uno puede preguntar: ¿quiere Dios también el pecado? ¿Pero, no se advierte que todas las cosas en Dios son buenas, y que la diferencia entre Bien y Mal tiene lugar solamente en nuestra alma?".

Semejante a la actuación de Bril fué la de Cosuinus van Buitendyck, pastor en Schore, Zeelandia, desde 1702, hasta que le arrojaron del cargo. Después de diversas andanzas y expulsiones de distintos puntos de Holanda, entre ellos Amsterdam, mantuvo su entusiasmo de adherente a la "religión" de van Hattem y se dedicó a escribir un ensayo con el título de *Apología*. Estudió medicina y siendo ya médico multiplicó sus esfuerzos de predicador. He aquí algunas de sus opiniones, tales como las expone Siwek, reproduciéndolas de la versión de Paul Janet [1]: "Creo que en mí mismo no soy más que una sombra del cuerpo único, eterno, y que debo seguirle mientras no esté absorbido del todo. Creo que conozco, honro, amo, sirvo el fin más elevado de todos los fines, y el fin que está en mí es el fin de los fines. Creo en la humanidad, pero la humanidad de aquel que es concebido y nacido en mí, de quien yo soy honra y propiedad. Creo que todo lo que pienso, digo, hago y sufro, no soy yo quien lo hago, sino aquel que es en mí y que habita, no en mi humanidad, sino en sí mismo. Creo que desde que he nacido estoy muerto y que resucitaré

1) Paul Siwek, S. J., *op. cit.*, págs. 184-185.

cuando muera. Creo que estoy amortajado en mi cuerpo y que cuando esté en mi tumba, sólo entonces me hallaré en el cielo. Creo que el mundo está a mi izquierda y aquel de quien el mundo es la sombra, está a mi derecha". Las iglesias reformadas de Holanda pusieron en ejecución procedimientos rigurosos para hacer frente a la prédica de los discípulos de Hattem, pero no pudieron impedir que la "religión" de este último persistiera durante décadas en Holanda.

* * *

De otro género y de una categoría intelectual más elevada fué la obra de difusión del espinocismo cumplida por dos teólogos holandeses de renombre: Federico van Leenhoff y Guillermo Deurhoff. Ambos se entregaron afanosamente a la tarea de elaborar una síntesis de la religión cristiana y la filosofía de Spinoza. Contra la influencia de las ideas de uno y otro hubieron de combatir las Iglesias de Holanda hasta fines del siglo XVIII. Federico van Leenhoff, nacido en 1647, había sido, cuando joven, adepto de Coccejus, ilustrado profesor de Leyden que defendía la filosofía cartesiana de los ataques de su colega Voet y era partidario de una interpretación "más o menos libre" de la Santa Escritura. En 1681 van Leenhoff fué designado predicador de la iglesia reformada de Zwolle. Veinte años después fué excomulgado por hereje. Cuando conoció las ideas de Spinoza, las aceptó con entusiasmo y para alabarlas escribió una obra que se publicó en Amsterdam en 1704, ocho años antes de su muerte. El libro se titulaba *El cielo sobre la tierra* y a manera de subtítulo decía: *o descripción breve y clara de la verdadera alegría.* Aceptaba todas las ideas fundamentales de la *Ética* y en su obra las incluía junto con las de la moral cristiana, procurando construir con unas y otras un sistema racional para guía de la conducta del hombre.

Como Spinoza, Leenhoff es determinista; repite la definición espinociana de "alegría" y combate la tristeza como expresión de servidumbre. Hace suyas las enseñanzas de Spinoza sobre el dominio de las pasiones por el entendimiento. Siwek

subraya que para Federico van Leenhoff la tristeza ha de ser vencida porque es estéril revuelta contra las leyes necesarias del ser. Las afecciones tristes desaparecen cuando uno se forma ideas adecuadas de ellas y las considera parte del orden ineludible de las cosas. El pecado no existe; el único pecado está en el descontento de lo que resulta de la sustancia. En vez de la trinidad cristiana habla de la trinidad de los sentimientos, de esos tres afectos de los cuales, según Spinoza, derivan todos los otros sentimientos. "La felicidad del hombre está en la alegría, y ésta sólo puede provenir del conocimiento verdadero". En 1705, Francisco Burmann invitó a Leenhoff a que repudiara públicamente las tesis espinocianas. Fué, precisamente, la negativa de Leenhoff la que dió lugar a que tres años más tarde el Sínodo de Alcmaer le aplicase la excomunión a que nos hemos referido, entre otras razones, porque en sus escritos y en sus discursos había aceptado como verdad indiscutible el determinismo espinociano.

Guillermo Deurhoff (1650-1717) expuso sus ideas en una obra llamada *Sistema sobrenatural y escriturario de la Teología, sacado del conocimiento de Dios, de los dones de la Gracia y de la Santa Escritura*, que se publicó en 1715. En ella su autor sostiene que Dios es "una actividad", ha producido el movimiento y, con el movimiento, la extensión. De ahí provienen los cuerpos. De análoga manera —agrega Siwek exponiendo a Deurhoff—, también proceden de Dios los pensamientos, las almas. La eterna generación del Hijo es idéntica a la Creación. Pues el Hijo es la sabiduría o el pensamiento del Padre, y constituye la realidad del Padre. Por el pensamiento se crean todos los actos psíquicos. Parafraseando al Evangelio de San Jan, Deurhoff dice: Al comienzo fué una acción y la acción fué en Dios y Dios era acción. A semejanza de van Leenhoff, y siguiendo a Spinoza, rechaza la explicación de la realidad por "causas finales". Alega que Dios no puede existir antes de haber producido las cosas, ni conocer las cosas antes de que ellas existan. "Dios solamente es causa en el sentido científico y no legislador en el sentido de la interpretación corriente de las Escrituras".

Hemos hecho un relato de la repercusión de las ideas de Spinoza en Holanda en vida de él y en las primeras décadas después de su muerte. Spinoza tuvo en su país natal enemigos enconados y admiradores fervorosos. Algo análogo ocurrió en otras naciones de Europa. En ellas, como en Holanda, la reacción frente al espinocismo fué las más de las veces de rechazo. Pero hay, sin embargo, en la actitud de algunos grupos de discípulos de Spinoza en Holanda un aspecto inconfundible. Esto aconteció con el movimiento religioso cuyos exponentes más destacados fueron van Hattem y Bril y que tuvo como rasgo saliente el empeño de lograr una síntesis entre el cristianismo y las doctrinas de nuestro filósofo. Verdad es que las Iglesias no se equivocaban cuando subrayaban los puntos en que Spinoza y el cristianismo eran incompatibles. Con el andar de los años las cuasi sectas cristiano-espinocistas fueron desapareciendo. Pero este proceso fué lento y aún perduran adeptos de la prédica que acabamos de relatar. A fines del siglo XVIII, a más de cien años de la muerte de Spinoza, las Iglesias holandesas se creían en la necesidad de hacer advertencias contra las enseñanzas de los continuadores de van Hattem y otros. En 1862, dos siglos después de la formación del primer colegio de lectores fervorosos de los manuscritos de nuestro filósofo, escribía van der Linde: "Aún hasta hoy existen en Holanda círculos aislados donde la mística de Spinoza-Bril es el único consuelo del alma". Pero el mismo van der Linde señala que las mencionadas luchas teológicas en torno del nombre de Spinoza en Holanda no tuvieron efectos sobre el conocimiento y la crítica de las doctrinas del autor de la *Ética*. Rápidamente el filósofo fué olvidado hasta por los historiadores de la filosofía. Pero quede, como conclusión, que Spinoza tuvo una gran influencia inmediata en Holanda en medios caracterizados por sus tendencias místicas. Pollock se pregunta si en otros países se produjo un fenómeno similar y la única respuesta que trae —para él ciertamente discutible— es la tentativa que se ha hecho para probar que Sweden-

borg, "el más ilustre místico moderno", tomó mucho de nuestro filósofo. Quedaría, sin embargo, incompleta nuestra exposición sobre la influencia ejercida por el espinocismo en materia religiosa si no hiciéramos mención de las reflexiones que el reverendo M. Kaufmann expone acerca de este punto en la *historia moderna* de Cambridge. Kaufmann señala que Hugo Grocio y Spinoza "inauguraron un nuevo método histórico y el concepto naturalista de las leyes cósmicas". A su juicio, "en la filosofía de Spinoza había un lado místico que atraía a los pietistas en general": existe afinidad entre el *amor intellectualis* de Spinoza y la *laetitia espiritualis* de la escuela pietista ortodoxa. El "quietismo alegre" y "la tranquilidad imperturbable de la mente en su completa unión con Dios" serían comunes a Spinoza y a los pietistas. Kaufmann concluye: El pietismo ecléctico de Holanda y Alemania en sus aspectos más filosóficos se puede atribuir, por lo menos en parte, a la doctrina espinociana del amor intelectual a Dios, a la teoría de Spinoza sobre la unidad de la sustancia y sobre la inmersión del entendimiento y la voluntad del hombre en el entendimiento y la voluntad de Dios [1]).

* * *

En las últimas décadas y en la actualidad ha habido y hay en Holanda investigadores de la vida y de la obra de Spinoza. Van der Linde, a quien hemos mencionado hace un instante, escribió una obra sobre Spinoza, su doctrina y su influencia en Holanda. En 1862 apareció en Gotinga una traducción alemana de ella, con el título *Spinoza, seine Lehre und deren Nachwirkungen in Holland.* En 1896 publicó K. O. Meinsma, con el título *Spinoza en Zijn Kring,* un estudio muy valioso sobre el círculo de los amigos del filósofo, que los biógrafos de

---

1) Rev. M. Kaufmann, *Latitudinarismo y Pietismo,* en *Historia del mundo en la edad moderna publicada por la Universidad de Cambridge,* edición española de La Nación, Buenos Aires, 1913, volumen X, cap. XII, pág. 566.

éste consultan con provecho. Entre los estudiosos de Spinoza en los últimos tiempos merecen recordarse los holandeses Johannes van Vloten, Willem Meijer, M. G. van der Tak. De Holanda, en todo caso, partieron las irradiaciones iniciales del espinocismo sobre el pensamiento europeo y Holanda fué el país donde primero se combatió a Spinoza.

CAPITULO III

LAS IDEAS DE SPINOZA EN INGLATERRA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Las primeras reacciones frente al espinocismo en Inglaterra. — Hobbes. — Ralph Cudworth, primer crítico inglés de Spinoza. — Henry More. —La refutación a las tesis de Spinoza sobre las Sagradas Escrituras. — La hostilidad de Locke contra Spinoza. Opinión de Worms sobre coincidencias entre ambos en cuanto a la moral. — El espinocismo en Inglaterra en el siglo XVIII. Shaftesbury. Sus ideas. Su discutida relación con la filosofía de Spinoza. — John Howe y sus comentarios a la "herejía" de Spinoza. — Samuel Clarke, crítico del "monismo" de Spinoza y adepto de su lógica. — El Deísmo inglés, su vinculación con el espinocismo. — John Toland, comentarista de Spinoza y precursor de los materialistas franceses. — Arthur Collins, discípulo de Spinoza en la crítica bíblica. — Sir Richard Blackmore y su poema Creation. *— La influencia de Bayle en opiniones inglesas sobre Spinoza. — George Berkeley, adversario de Spinoza. — David Hume y Spinoza.*

Por razones fácilmente comprensibles —entre las que se cuenta el hecho de haberse publicado el *Tratado Teológico-Político* antes de la *Ética*— las reacciones que en un comienzo suscita el pensamiento de Spinoza en Inglaterra son, sobre todo, de crítica a la primera de las obras nombradas. Esto ocurre al finalizar el siglo XVII y al iniciarse el siglo XVIII. Largo tiempo después, al terminar la 18ª centuria y al empezar la 19ª, repercute en Inglaterra la doctrina de Spinoza en cuanto es afirmación de la unidad del cosmos, en cuanto reconoce en cada hecho particular la cualidad de ser expresión

de un principio universal inmanente. Entonces resuenan las palabras de Spinoza en estrofas de los grandes poetas de lengua inglesa. Colerigde y Wordsworth, Shelley y Byron saben de Spinoza, aunque sientan en grados muy distintos la sugestión de su visión del mundo. Nuestro filósofo hace entonces una nueva entrada en Inglaterra y quienes lo acogen son cantores inspirados de la Naturaleza y del hombre. A ellos cuadran estas palabras de Jorge Brandes en su libro sobre Ibsen: "Los poetas no crean ideas; no es éste su asunto ni su misión. Pero los verdaderos poetas quieren ser los primeros en aceptar las ideas aún no aceptadas por el mundo. Les atraen precisamente aquellas que acaban de nacer, que flotan en el aire y son combatidas por todos. Sienten entusiasmo por tales ideas; creen que las cosas no pueden ocurrir de otro modo. Las comprenden a pesar de que nunca oyeron de ellas. Malos poetas son los que siguen una rutina heredada o propia, que carecen de oído para el rugido de las potentes ideas subterráneas y para el batir de sus alas en el aire. En el prólogo a sus *Nuevas Canciones,* Heine dice que mientras las escribía le pareció que sobre su cabeza volaba un pájaro invisible y le rozaba con las alas". Las ideas de Spinoza no acababan de nacer, pero sí estaban a punto de recuperar la plenitud fecundante de la vida, después de un letargo prolongado.

Pero en la época de los mencionados poetas el espinocismo no era todavía en Inglaterra tema de reflexión crítica. Recién a mediados del siglo pasado la obra de Spinoza se torna en motivo de interés para pensadores e historiadores ingleses. Entonces se comienza a estudiarla con criterio filosófico. Y sólo en los últimos decenios se advierte una efectiva influencia de Spinoza en el pensamiento en lengua inglesa, influencia unas veces directa y otras, las más, mediata. Cabe, así, dividir en cuatro etapas la historia del espinocismo en Inglaterra: a) desde fines del siglo XVII hasta las últimas décadas del XVIII; b) fines del siglo XVIII y comienzos del XIX; c) primeras décadas de la segunda mitad del siglo XIX; y d) desde fines del siglo XIX hasta nuestros días.

Durante la primera etapa —de ella nos ocuparemos aquí—

es evidente el predominio de la crítica, habitualmente ruda, sobre la adhesión al espinocismo; una y otra se refieren generalmente a las ideas de Spinoza en la medida en que son susceptibles de repudio o de aplauso, según las tendencias encontradas de los defensores de la *ortodoxia* y de los propulsores del *libre-pensamiento* en materia religiosa. El libro de Spinoza censurado, y sólo pocas veces aplaudido, es el *Tratado Teológico-Político,* en cuanto encierra apreciaciones sobre los milagros y sobre el significado y la autenticidad de las Sagradas Escrituras. La *Ética* es tomada en cuenta sólo secundariamente.

Se comprende, dada la índole misma de la obra de Spinoza, que la curiosidad del estudioso se dirija en primer término a investigar lo que acerca de su obra pudo haber pensado y dicho su contemporáneo el filósofo Thomas Hobbes. Hobbes (1588-1679) fué en el orden cronológico continuador de Bacon, pero expuso ideas que sólo en parte coinciden con la orientación empirista iniciada en el pensamiento moderno por el autor del *Novum Organon.* En sus concepciones influyó el racionalismo de Descartes, a pesar de que estando en París escribió unas objeciones a las *Meditaciones* y a la *Dióptrica* del filósofo francés. Es verdad que Hobbes concordaba con el empirismo en la convicción de que el conocimiento ha de tener como fuente la experiencia sensible, pero al propio tiempo coincidía con conceptos de sabios racionalistas de su tiempo sobre la estructura de las nociones científicas. A pesar de este racionalismo de Hobbes y de que con algunas de sus ideas —según opinión de ciertos autores, entre los cuales se cuenta Pollock— coincidieran las que Spinoza expuso en el *Tratado Teológico-Político* publicado en latín en 1670, era muy poco lo que el pensador inglés sabía del filósofo de La Haya y no era mucho más lo que de él quería saber. Se cuenta que cierta vez al exhibírsele un ejemplar de la *Opera Posthuma* de nuestro filósofo, declaró: "Judge no that ye be not judge". A pesar de eso, señala Sir

Leslie Stephen [1]), las significaciones que Hobbes y Spinoza daban al vocablo Dios diferían igualmente del sentido que le atribuyen los teólogos.

Los historiadores de la literatura inglesa recuerdan a Ralph Cudworth como el primer autor que en Inglaterra se ocupó de Spinoza. Cudworth era uno de los "platónicos de Cambridge", escritores cuya acción se desplegó sobre todo en el campo del pensamiento religioso. Todos ellos participaban de la opinión de que la religión verdadera concuerda con la verdad racional. Platón y Plotino eran sus filósofos predilectos. A ese núcleo de pensadores ingleses que actuaron en las últimas décadas del siglo XVII y fueron, en mayor o menor medida, discípulos de Benjamín Whichcote, perteneció el primer crítico inglés de Spinoza. Cudworth, quince años más joven que Spinoza, publicó en 1672 *The Union of Christ and the Church*. Cuarenta y tres años después de su muerte, ocurrida en 1688, se publicó su *A Treatise concerning eternal and inmutable Morality*. No pocos de sus escritos quedaron inéditos largo tiempo después de su fallecimiento. En 1838 apareció *A Treatise of Freewill*. Las dos obras que se acaban de mencionar están estrechamente ligadas a su libro principal, *The True Intellectual Systems of the Universe*, del que Cudworth mismo publicó íntegramente la primera parte en 1678, un año después de la muerte de Spinoza. Allí declara, en el prólogo, que su objeto es "hacer una filosofía de la religión confirmada y establecida por razones filosóficas" inferidas de "principios innegables" [2]).

Cudworth se propone refutar el determinismo. Formula una requisitoria severa contra el ateísmo y se refiere en términos ásperos a la doctrina de Spinoza sobre los milagros. Sus cen-

---

1) Sir Leslie Stephen, *Hobbes*, Macmillan, Londres, 1928, págs. 156-7.

2) J. H. Muirhead, *The Cambridge Platonists*, en la Revista londinense *Mind*, 1927, sostiene que Cudworth fué el primero en comprender el alcance de tal empresa.

suras a Spinoza forman parte de un conjunto de observaciones críticas que se refieren a teorías tan distantes entre sí como el atomismo griego, en cuanto es una filosofía materialista, y la doctrina de Hobbes. Polemizando contra este último, Cudworth se funda en Platón para afirmar que, como tras de las impresiones sensibles existe algo permanente, inteligible, así también hay una moral inmutable. Con esto quería demostrar lo erróneo de las opiniones expuestas en el *Leviathan* y dar un asidero a la tesis de que la moral no es una creación del Estado: "La sabiduría, el conocimiento y el entendimiento son cosas eternas y auto-persistentes, superiores a la materia y a todas las cosas sensibles e independientes de ellas". El desdén de Hobbes hacia Baruj Spinoza, no impide a Cudworth juzgarlos a los dos con la misma apreciación condenatoria. Cree que nuestro filósofo debe ser repudiado por haber sostenido que "un milagro no es otra cosa que un nombre que el vulgo ignorante da a *opus naturae insolitum,* a una obra desusada de la Naturaleza, a aquello para lo cual no cabe asignar una causa". Cudworth es rotundo en su sentencia contra Spinoza: "Hallamos su discurso tan deleznable en todo, tan sin fundamento y no digno de consideración, que no podríamos pensar aquí en ocuparnos en refutarle".

Un año después de la aparición del libro de Cudworth que acabamos de comentar, se publicó el primer volumen de las obras de otro escritor inglés, también adversario de Spinoza: Henry More (1614-1687). More, hijo de padres calvinistas, se rehusó a aceptar la religión de sus mayores. Desde su juventud, cuando estudiaba en Cambridge, le atrajo la filosofía del autor del *Fedón,* especialmente a través de las modalidades que le imprimieron las escuelas neoplatónicas. Escribió en prosa y en verso y logró ejercer influencia en un círculo considerable de estudiosos que lo estimaban. Sus *Dialogues* contienen sus ideas filosóficas y religiosas, caracterizadas por un marcado misticismo. Lo mismo ocurre con sus *Poemas filosóficos,* aparecidos en 1647. En 1675 publicó su *Opera Theologica* y tres años más tarde su *Opera Philosophica;* en 1679 dió a luz su *Opera Omnia.* Sus escritos le asignan un lugar desta-

cado en el núcleo de los platónicos de Cambridge, entre los cuales representó la tendencia mística. En el primer volumen de la *Opera Omnia* examina la filosofía de Spinoza para concluir calificándola como materialista. More juzga a Spinoza. unas veces como "filosofastro" y otras como "sofista". Es dudoso si More entendió rectamente a Spinoza, pero es innegable que lo había leído. Para él, lo mismo que para Cudworth, *determinismo* y *materialismo* son nociones equivalentes. Por ser Spinoza determinista, More lo califica como materialista y habla de un "sordidus animus Spinozii".

En Inglaterra el *Tratado Teológico-Político* debía despertar la atención de los lectores en igual medida para sus dos aspectos enunciados en el título. Sin embargo, las primeras discusiones sobre el libro se refirieron a su parte *teológica.* Un hecho, ciertamente no accidental, lo demuestra. La versión completa de la obra al inglés recién se publicó en 1689, sin que en la edición se hiciese mención del nombre del autor ni del traductor, el cual, prudentemente, prefirió no aparecer vinculado a las graves "herejías" que ponía al alcance de los lectores de la lengua vernácula de su país. En cambio, el capítulo del *Tratado* donde se estudian los milagros fué traducido seis años antes con la designación de *Miracles no violation of the laws of Nature.* La réplica no se hizo esperar, y si en el nombre dado a las páginas de Spinoza se afirmaba que los milagros no son una violación de las leyes naturales, en la refutación se debía sostener lo contrario: que los milagros son algo opuesto a las leyes de la Naturaleza. Así fué, en efecto: *Miracles works above and contrary the Nature* se llamó el primer escrito de crítica dedicado exclusivamente a Spinoza en lengua inglesa. En 1697 apareció una réplica a todo el *Tratado Teológico-Político.* En ese momento Spinoza era en Inglaterra un autor, si no muy difundido, seriamente leído en algunos círculos. Las censuras de Cudworth y More no habían logrado acallar ecos favorables a él y fué precisamente por eso que el maestro de escuela Mathias Earbery se creyó en el deber de prevenir a sus com-

patriotas acerca del serio daño que podría acarrearles la aceptación de las opiniones contenidas en el *Tratado*. Con este fin escribió *El deísmo examinado y refutado en una respuesta a un libro intitulado Tractatus Theologico-Politicus*. Sobre la índole de su escrito nos ilustra el mismo Earbery en el prefacio, harto expresivo de la vehemencia con que se comentaba a Spinoza: "No ignoro, dice, que el autor de esa obra estaba muy versado (perdóneseme expresión tan favorable) en los libros de Moisés y de los Profetas". Pero no tarda en arrepentirse de esta generosidad. Se sorprende y se irrita frente al hecho de que la obra de Spinoza haya encontrado lugar en las tiendas de libros y que la lean personas muy ilustradas. El maestro Earbery denuncia enfáticamente la "estupidez" de Spinoza, acreedor a ocupar un lugar "entre las formas más bajas de los animales inferiores"[1]).

También cuanto en el *Tratado Teológico-Político* se dice sobre el origen y la composición de las Sagradas Escrituras era motivo de glosas virulentas en círculos ingleses. A poco de aparecer el *Tratado* en Holanda, se hicieron oír en Inglaterra voces de reprobación a las tesis principales de la obra; la intensidad de los ataques que se le dirigían era proporcional a la difusión que iba adquiriendo. Si se recuerda que en Inglaterra, lo mismo que en Holanda y Alemania, fueron en su mayoría cristianos devotos los primeros en comentar el *Tratado Teológico-Político,* se comprenderá fácilmente que debían condenar los juicios de Spinoza sobre las tradiciones judía y cristiana. Spinoza se había obstinado en afirmar que era infundado el mote de "ateo" con que se lo señalaba habitualmente, pero su Dios en verdad está a inmensa distancia de la divinidad trascendente del cristianismo. La peculiar religiosidad que impregna toda la obra del filósofo no podía compensar el pecado que significa su fórmula *Deus sive Natura*. Y por eso el tenor de las críticas que le dirigían en Inglaterra poco difería de las censuras con que su *Tratado* fué recibido en Holanda y en Alemania.

---

1) Reproducido de FREDERICK POLLOCK, *op. cit.*, pág. 358.

No fué favorable el juicio que acerca de la obra de Spinoza enunció un filósofo de Inglaterra nacido, como él, en 1632: John Locke. Locke (1632-1704), profesor de griego en 1660 y secretario de la embajada inglesa en Brandeburgo en 1664, estudió a Descartes y a Bacon, cultivó las ciencias y durante algún tiempo ejerció la profesión de médico en Oxford. Se interesó en cuestiones morales y de derecho político; proyectó una constitución para la Colonia Carolina. Desempeñó funciones de importancia al servicio del gobierno de Inglaterra, pero todo esto es secundario frente a sus escritos de carácter filosófico que influyeron grandemente en el pensamiento de su patria. En 1690 publicó su *Essay on the Human Understanding;* en 1693, *Thoughts concerning Education;* en 1695, *The reasonableness of Christianity.* También escribió: *On the conduct of Understanding, Letterse on Toleration* y *Treatise on Governement.* Estas obras eran leídas con respeto en su país a medida que se publicaban y más tarde también repercutieron fuera de él, especialmente en la filosofía francesa del siglo XVIII. Locke sobrevivió a Spinoza veintisiete años y pudo haber conocido su obra. Poco, sin embargo, sabía de ella, como él mismo lo reconoció. Diríase que sentía hacia Spinoza una inquina aguda. En una controversia con el Obispo de Dorchester sobre el problema de la inmortalidad del alma, Locke califica a la vez a Spinoza y a Hobbes como "hombres desacreditados".

A pesar de esta hostilidad de Locke a Spinoza, hay algunas coincidencias entre las ideas de uno y otro sobre los principios de la ética. Tales coincidencias no van en mengua de la radical diversidad entre el empirismo del *Ensayo sobre el entendimiento humano* y la filosofía racionalista de Spinoza. René Worms menciona "curiosas analogías" entre la moral de Locke y la de Spinoza, sin que se pueda hablar de influencia de éste sobre aquel. Para Locke (cap. XXVIII del libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano*), el único sentimiento innato en el hombre es el deseo de felicidad y la aversión a la

miseria. Locke concordaría con Spinoza al poner como base de la moral la tendencia a la preservación del ser propio y al bienestar. Para Locke, como para Spinoza, la virtud es plausible "porque es útil". Worms se detiene en la tesis de Locke que afirma el libre arbitrio y llega a la conclusión de que el filósofo inglés entendía por libertad lo que Spinoza entendía por "actividad del espíritu". Por eso, según Worms, cabría decir que la teoría de Locke sobre el libre arbitrio es, con otro nombre, idéntica a la teoría espinociana sobre la razón. Si se admite esta similitud de ideas morales entre el filósofo inglés y Spinoza, se ha de admitir también que el enciclopedismo francés del siglo XVIII, auténtica o ficticiamente hostil a Spinoza, aceptó de Locke ideas similares a algunas de las desarrolladas en la *Ética*.

* * *

A comienzos del siglo XVIII, el racionalismo se manifiesta en Inglaterra en escuelas distintas. Una de ellas estaba representada por Shaftesbury (1671-1713). Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper) cumplió, no obstante la brevedad de su vida, una obra de significación perdurable en la filosofía inglesa. Instruído en la enseñanza que le impartió su maestro privado John Locke y en la que recibió en establecimientos públicos, aprendió más de lecturas de auto-didacta y de sus viajes por varios países de Europa. Heredero de un título nobiliario, tuvo participación brillante en debates de la Cámara de los Lores. Dos años antes de fallecer publicó sus escritos filosóficos en un libro intitulado *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*. A su contenido se agregaron en ediciones ulteriores algunos ensayos que quedaron inéditos en 1711. Además, otras obras de Shaftesbury se publicaron después de su muerte. Todos los críticos estiman los valores sobresalientes de su prosa inglesa, aunque le señalan cierto amaneramiento. Acostumbrados a juzgarle por las repercusiones que su obra tuvo en el campo religioso, suelen subrayar que, no

obstante las censuras al ateísmo, rechazaba la creencia en la revelación.

Exponente de la corriente platonizante de Cambridge, Shaftesbury, que leía y admiraba a Marco Aurelio, ve en Platón sobre todo su lado sentimental y estético. Contra Locke, adversario de la doctrina de las ideas innatas, y contra Hobbes, que reducía la moral a una expresión de la vida del Estado, Shaftesbury reconocía en el hombre un activo sentido moral ingénito, que es amor de la belleza y del orden, de un orden que se expresa en la Naturaleza y en la sociedad humana y es perfecto en Dios. Pensaba que el universo constituye un conjunto coherente y que el alma del hombre está en armonía con el orden cósmico. Examinó detenidamente los sentimientos naturales tendientes al bien universal y aquellos otros — egoístas— que contrarían a la Naturaleza y engendran la desdicha de los hombres. La tesis donde Shaftesbury sostiene que el *orden* tanto rige en la Naturaleza como es perfecto en Dios, es considerada por algunos intérpretes como afín a la concepción de Spinoza según la cual Dios y lo que de él deriva están sujetos a leyes necesarias. Otros, en cambio, sostienen que nada hay de común entre los dos autores. Esta divergencia de opiniones hace que el de la presencia de elementos espinocianos en Shaftesbury sea un tema frecuentemente debatido por historiadores de la filosofía. Frente a quienes afirman que en Shaftesbury se advierte una marcada influencia de Spinoza, están los glosadores persuadidos de que el filósofo inglés no tenía ni la más mínima noticia de las doctrinas espinocianas. Así, comentando a Shaftesbury, declara J. M. Robertson: "Su filosofía, en lo que se refiere a lo básico en ella, está tomada más o menos directamente de Spinoza" [1]). Dilthey habla del "panteísmo de Spinoza y Shaftesbury" [2]). Cassirer,

---

1) SHAFTESBURY, *Characteristics*, ed. J. M. Robertson, Londres, 1900, I, pág. 31.

2) GUGLIELMO DILTHEY, *L'Analisi dell'uomo e la intuizione della Natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, traducción italiana de G. Sanna, Venecia, 1927, t. I, pág. 121.

en cambio, arguye con razones atendibles para llegar a la conclusión de que nada hay de común entre las ideas de Shaftesbury y la visión del mundo de nuestro filósofo. Al autor inglés —cree Cassirer— le era extraño el anhelo de Spinoza de descansar en la contemplación de lo eterno, de lo que está más allá de lo cambiante y múltiple. Shaftesbury no compartió la busca espinociana de los conceptos ciertos, rigurosamente desenvueltos, que abren el camino a la intuición de la divinidad [1]).

Contemporáneo de Shaftesbury fué el sacerdote puritano John Howe (1630-1705), famoso por la afición a los sermones desmesuradamente largos. Aun quienes aceptan sus opiniones, le reprochan lo oscuro y difuso de su estilo. De materias religiosas tratan sus libros *Inquiry into the Doctrine of Trinity, The divine Presence* y *The living Temple.* En esta última obra, aparecida en 1712, dedica un capítulo a refutar la metafísica de Spinoza. La agudeza de su análisis de las ideas de Spinoza sobre sustancia y atributo es menor que la vehemencia con que trata la "herejía" del filósofo y sus discípulos. A propósito del maestro y de quienes le siguen declara: "a pesar de que quieren engañar al mundo con palabras y muestras especiosas de piedad, su espada, como la de los más ávidos ateos, apunta directamente contra todas las religiones".

* * *

En los años de transición del siglo XVII al XVIII se produjo en Inglaterra una fermentación ideológica que en algunos de sus aspectos hubo de dar sus frutos en la segunda de esas centurias. El pensamiento filosófico se desenvuelve entonces en Inglaterra en tendencias diversas que Emile Bréhier distribuye en tres corrientes principales: 1), el platonismo de Cambridge; 2), la religión natural; 3), la crítica de las religiones positivas. En todas ellas hubo pensadores cuyos nombres han

---

1) Ernst Cassirer, *Spinoza's Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte* en *Der Morgen*, Berlin, 1932, pág. 325.

do recordarse en la historia del espinocismo. En páginas anteriores nos encontramos con filósofos de la escuela platónica de Cambridge. A la corriente de "la religión natural" pertenecía Samuel Clarke (1675-1729), clérigo de Londres y admirador entusiasta de la física de Newton y defensor de su gloria contra quienes querían disminuirla en beneficio de la de Leibnitz. Espíritu devoto, Clarke dividía su tiempo entre la práctica del sacerdocio y el estudio de la metafísica. Hacía una persistente propaganda oral y escrita contra el *ateísmo*. Desde la tribuna de la fundación creada por voluntad testamentaria de Robert Boyle pronunció conferencias de las que nació un tratado sobre *La existencia y los atributos de Dios* (1704-5). El libro tiene un subtítulo con una explícita referencia a Spinoza: "Para servir de respuesta a Hobbes, a Spinoza y a sus adeptos; donde se establece la noción de libertad y se prueba su posibilidad y su certeza, en oposición a la necesidad y al destino" [1]). Con esta obra Samuel Clarke fué en Inglaterra el primero en dedicar a nuestro filósofo un estudio digno de atención. Su crítica a Hobbes, a Spinoza y a sus continuadores se hizo famosa. En lo que concierne a nuestro filósofo, el autor de las disertaciones de "Boyle Lectures" examina minuciosamente su *monismo* y su *determinismo*. Rechaza la concepción del filósofo sobre la sustancia, sus apreciaciones sobre la doctrina de las causas finales y cuanto dice acerca de la cuestión de la libertad. No menos severas que las censuras de Clarke a las ideas de Spinoza son sus objeciones al lenguaje del filósofo: Clarke lo acusa de usar una jerga sin sentido tanto como de exponer pensamientos que son el más celebrado modelo de ateísmo en su tiempo.

Adversario de Spinoza, Clarke, sin embargo, se asimilaba algunos aspectos de su lógica. Un historiador de la filosofía inglesa, Leslie Stephen, afirma que Clarke "puede ser más exac-

---

1) Samuel Clarke publicó, además, en 1712 un libro sobre la Trinidad que le ocasionó dificultades de las cuales logró salir airoso. Tradujo al latín la *Óptica* de NEWTON e hizo una edición inglesa de la *Ilíada*, mientras polemizaba con los librepensadores.

tamente descrito como llevando el razonamiento de Spinoza hasta el punto en que su lógica se hace irreconciliable con el teísmo". En todo caso, el trabajo de Clarke sobre Spinosa era conocido y estimado por los anti-espinocianos de fuera de Inglaterra. En 1717 fué traducido al francés y al finalizar el siglo XVIII, en 1793, fué vertido a la lengua holandesa, cuando en Alemania se producía el resurgimiento del espinocismo que hubo de extenderse a toda Europa. La edición en holandés del escrito de Clarke evidentemente respondía a propósitos de combate.

Clarke acudía a un método racionalista para demostrar la existencia de Dios, prescindiendo de la revelación, mediante "una cadena seguida de proposiciones estrechamente ligadas", de las que se infieren la existencia y los atributos de la divinidad. Afirma que "algo ha existido de toda eternidad" y de la noción de existencia eterna deduce la existencia y los atributos de Dios. Adversario de toda tesis que pudiera ser considerada materialista, Clarke, adepto de la concepción de la religión natural, invocaba argumentos tomados de Newton para refutar el materialismo. La obra polémica de Clarke contra Spinoza no se redujo a sus conferencias y al libro editado en 1705. Algunos años después volvió a arremeter contra el filósofo en una obra intitulada *Discursos sobre los deberes inmutables de la religión natural.*

La tribuna de donde Clarke lanzó sus ásperas censuras a Spinoza parecía destinada a servir durante algún tiempo como plataforma para una insistente acción antiespinociana. En efecto, otro predicador, Brampton Gurdon, hubo de usarla también con la misma finalidad. En las disertaciones que pronunció desde las "Boyle Lectures" en los años 1721 y 1722 para refutar el pensamiento de nuestro filósofo, tenía en cuenta que Spinoza había sido entre los modernos la única persona capaz de presentar un esquema regular del ateísmo; "por eso —agrega— no obro arbitrariamente al considerarlo representante de su partido".

Dentro de la misma corriente de oposición a las ideas de Spinoza publicó Ramsay, en 1748, sus *Principios filosóficos de*

la Religión natural y revelada, donde combate al determinismo de nuestro filósofo. Veinte años antes había dado a luz Alexander Innes un panfleto donde "las falsas teorías de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Bayle, tales como están reunidas y redactadas por el autor de la *Fábula de las abejas* (Mandeville), son examinadas y refutadas; y donde son establecidas la naturaleza y el carácter de obligación, eternos e inalterables, de la virtud moral". Según opina Worms [1]), las palabras que acabamos de transcribir son una elocuente prueba de cómo la sola afirmación de que un autor era discípulo de Spinoza fué, en algunos medios intelectuales, un argumento decisivo para desacreditarlo, aunque tal afirmación careciera de todo fundamento.

* * *

Hasta ahora nos hemos encontrado con una literatura predominantemente adversa a Spinoza. Sin embargo, nos equivocaríamos si nos guiáramos sólo por ella para formarnos una noción acabada de las características de la acción polémica en torno al pensamiento de Spinoza en Inglaterra en los últimos años del siglo diecisiete y, sobre todo, a comienzos del siguiente. Para apreciarla debidamente se nos hace necesario tener presente uno de los matices de la vida intelectual de la Inglaterra del siglo XVIII, "hogar de las ideas libres que hubieron de inspirar el iluminismo continental": su producto inconfundible fué el *Deísmo.* Con este vocablo los autores ingleses designan dos movimientos intelectuales distintos: 1) la doctrina según la cual, si bien Dios creó el mundo, éste último actúa y se desarrolla sin una ulterior intervención divina; 2) un conjunto de manifestaciones literarias iniciadas en el siglo XVII y desarrolladas en el XVIII, que concuerdan en afirmar que corresponde a la razón el papel de autoridad suprema en materias religiosas y que la religión revelada presupone la existencia de la *religión natural.*

En este segundo aspecto el deísmo del siglo XVIII tomó

---

1) René Worms, *op. cit.*, págs. 222-223.

de Spinoza varias de sus tesis principales. Los deístas prestaban atención a las ideas de Spinoza más de lo que acostumbraban confesarlo. Clarke, por ejemplo, combatió a Spinoza, pero, conforme lo hemos visto, no dejaba de aceptar algunas nociones de la concepción deísta que tenían afinidad con ideas de nuestro filósofo. León Roth recuerda a este respecto [1]) una apreciación de Leslie Stephen, para quien lo esencial de la posición deísta puede encontrarse en el *Tratado Teológico-Político*: "Unas pocas páginas del filósofo fueron expandidas en volúmenes y bibliotecas de comentarios; pero los gérmenes de toda la discusión estaban allí. Es probable que pocos de los deístas leyeran sus obras; el nombre de Spinoza era naturalmente temido por ellos. Se preocupaban de evitar la imputación de espinocismo y de hacerla inmerecida mediante una cuidadosa frustración de su lógica. La inmutable cadena de la causación reconocida por Spinoza, es sumariamente interrumpida por la aserción dogmática del libre albedrío. Este modo de discurrir es el signo de toda la escuela deísta y semideísta. La ascendencia legítima de sus teorías, es, sin embargo, no menos manifiesta..." Estas palabras de Leslie Stephen, incluídas en su *English Thought in the Eighteenth Century*, tienen la autoridad de quien las escribió.

Samuel Clarke —conforme lo hemos visto— pertenecía a la tendencia de la filosofía inglesa que Bréhier califica como defensora de la religión natural; Shaftesbury pertenecía a la tendencia platónica. Shaftesbury expuso ideas que se pueden calificar como similares a las de Spinoza, sin que haya acuerdo acerca de su vinculación directa con el espinocismo; Clarke fué impugnador del espinocismo, aunque se asimiló no pocos razonamientos de Spinoza. Una tercera corriente de la filosofía inglesa se inició a fines del siglo XVII y se desarrolló en el XVIII: la crítica de las religiones positivas. También ella está vinculada al deísmo cuando da primacía a la razón en materias religiosas. Designada por algunos historiadores como

---

1) León Roth, *Spinoza*, Little, Brown and Company, Boston, 1929, págs. 199-200.

"racionalismo crítico", esta escuela de "libre-pensamiento" adquirió marcado impulso inmediatamente después de la revolución de 1688. Entre sus adeptos se cuenta John Toland (1670-1722). Toland, nacido en una familia católica, muy joven se hizo protestante y estudió teología en Leyden. Su primera obra, *Christianity not Mysterious,* provocó numerosas controversias, porque en los círculos ortodoxos repudiaban sus opiniones "racionalistas". Entre sus escritos se encuentran *Origenes Judaicae,* un estudio sobre Prusia y Hannover y un trabajo sobre Milton. Toland expuso en lo fundamental todos los argumentos que hubieron de ser utilizados en la polémica anticristiana del siglo XVIII. Con frecuencia empleaba la diatriba contra los sacerdotes; les reprochaba la invención de ciertos dogmas, como el de la inmortalidad del alma, y el unirse al poder civil para oprimir al pueblo manteniéndole en el error. Al de los sacerdotes opone un *cristianismo primitivo,* fundado en la razón solamente, sin clérigos y sin tradición. En su obra *Pantheisticon* habla de un puro mecanismo, de un mundo eterno dotado de movimiento espontáneo que no ofrece sitio al azar. Fué el primero en emplear la palabra *panteísmo* y se anticipó a materialistas ulteriores con la afirmación de que el pensamiento es un movimiento del cerebro. Nacido el mismo año de la publicación del *Tratado Teológico-Político,* en los días de su madurez conoció las doctrinas de Spinoza. Es verdad que ha expresado disidencias con el filósofo, pero siempre se refiere a él en términos de respeto.

En *Letters to Serena,* de 1704, habla Toland detenidamente de Spinoza. Hemos consultado una edición francesa de la obra, publicada en Londres en 1768 con el título de *Lettres philosophiques sur l'origine des prejugés, du dogme de l'Inmortalité de l'Ame, de l'idolatrie et de la Superstition; sur le système de Spinoza et sur l'origine du mouvement dans la matière.* En el volumen no aparece el nombre del traductor, pero posiblemente la versión fué obra del Barón d'Holbach. En la "advertencia" se dice, entre otras cosas, que "Toland refuta el sistema de Spinoza y prueba que peca por sus principios". Toland, efectivamente, discute ideas de nuestro filósofo. Lo

hace en nombre de razones presuntamente dotadas de valor científico y movido por una rotunda aversión a toda religiosidad. John Toland, sin duda, había leído a Spinoza y no dejó de ver algunas incongruencias en su concepción sobre la materia y el movimiento. Pero las objeciones al filósofo no excluyen que declare: "Por mi parte, me cuidaré bien de pretender que Spinoza nada haya dicho de bueno porque se ha equivocado sobre muchas cosas; al contrario, encuentro en sus escritos gran número de ideas felices, y me parece que fué un hombre provisto de grandes talentos...". La crítica de Toland más se refiere a un aspecto particular de la obra de Spinoza que al conjunto de su visión del mundo. Probablemente fué Toland uno de los promotores del interés por el espinocismo entre los autores franceses del siglo XVIII que rechazaban públicamente a nuestro filósofo y se apropiaban de algunos de sus pensamientos. En cuanto a Toland mismo, recordemos todavía que compuso este himno *espinocista*:

El mundo es uno y uno solo es el mundo.
Este mundo único es en sí mismo Dios, eterno, inconmensurable,
Sin comienzo y sin fin.
En Él somos, vivimos y estamos entretejidos.
De Él se origina toda cosa, todo retorna a Él.
Él es el fundamento y el fin de todas las cosas.
Entonemos una canción de alabanza al mundo.

A la misma escuela de Toland perteneció Arthur Collins (1676-1729). Collins hizo sus estudios en Cambridge; Locke lo estimaba. No quería que se lo juzgara ateo; alegaba que "la ignorancia es el fundamento del ateísmo y el pensamiento libre su remedio". Esto lo declara en su *Discurso sobre el libre pensamiento,* publicado en "ocasión del nacimiento y el desarrollo de una secta llamada libre-pensadores". El *Discurso* apareció en 1713 y en él se advierten reminiscencias de Spinoza, sobre todo allí donde Collins enuncia sus apreciaciones sobre los milagros, a los que juzga como supercherías. También recuerdan vagamente a Spinoza sus comentarios respecto de algunas "extravagancias de la Biblia" y sobre las interpretaciones oficiales

que excluyen el libre ejercicio de la razón ante los textos bíblicos. En 1715 publicó Collins un *Ensayo sobre la libertad humana* y en 1729 *Libertad y necesidad.* La metafísica de Collins es materialista y su teoría del conocimiento, en nada afín a la de Spinoza, se resume en esta frase de su *Ensayo sobre la naturaleza y el destino del alma humana*: "Siendo el pensamiento una consecuencia de la acción de la materia sobre nuestros sentidos, tenemos pleno derecho a concluir que es una propiedad o afección de la materia ocasionada por la acción de la materia". Polemizó con Clarke arguyendo que con afirmar la inmaterialidad del alma, no se demuestra todavía su inmortalidad.

En los últimos años del siglo XVII y a comienzos del XVIII, Spinoza era frecuentemente juzgado en Inglaterra con rígida severidad. Nos hemos encontrado más con ataques contra su doctrina que con defensas francas de ella. Deístas y libre-pensadores coincidían con Spinoza; por lo menos tomaban de él enseñanzas fundamentales, pero se esmeraban en no aparecer como discículos de quien era conocido como autor del *Tratado Teológico-Político* más que de la *Ética.* Sin embargo, en esos mismos años, las críticas a Spinoza no sólo se debieron a una radical discrepancia de ideas entre quienes las formulaban y la doctrina reprobada o al afán de disimular toda vinculación ideológica con él, sino también al ascendiente del pensamiento espinociano en algunos círculos de lectores. A fines del siglo XVII, Clarke y Howe hablan de "Spinoza y sus adeptos". Al comenzar el siglo XVIII Spinoza debió gozar de alguna *popularidad,* pues sólo así se explicaría que Sir Richard Blackmore le hubiese consagrado cinco estrofas de su poema *Creation,* escrito en 1712. Richard Blackmore (1650-1729) fué médico de la corte de Guillermo III. Aficionado a la poesía, escribió unos poemas sin valor intrínseco. Lo mencionamos aquí porque sus estrofas dedicadas a Spinoza prue-

ban que el filósofo no era un desconocido en la Inglaterra de comienzos del siglo XVIII.

* * *

A partir de la segunda década del siglo XVIII, Spinoza sólo es recordado en Inglaterra para ser incriminado por sus ideas, cosa que acontece en igual medida en toda Europa. Su pensamiento, entonces, deja de ser un factor visible en la vida intelectual. En Alemania, como lo veremos en el capítulo V, este olvido fué en parte obra de expresiones despectivas de Leibnitz, expresiones quizá más calculadas que sinceras, y de comentarios de Wolff. En otros países, como Inglaterra, ello se debió mayormente a la influencia de Pierre Bayle (1647-1707). En su *Diccionario Histórico y Crítico,* editado por primera vez en Rotterdam en 1697, Bayle se pronuncia vigorosamente contra los sistemas filosóficos del siglo XVII y es particularmente severo en su comentario sobre el de Spinoza. En el capítulo IV nos detendremos en las apreciaciones de Bayle sobre el filósofo. Bástenos ahora con decir que el *Diccionario,* aceptado como alto exponente de sabiduría, enseñaba al lector que la filosofía de Spinoza era intolerable, monstruosa casi, "de lo más diametralmente opuesto a las más evidentes nociones de nuestro espíritu". El *Diccionario* del francés fué vertido varias veces a la lengua inglesa; Bayle disfrutaba de gran prestigio, entre otras razones, por haber sido el primer hombre que en Europa se propuso popularizar la literatura. Defendía la libertad de pensamiento y sostenía que ser ateo no impedía a nadie ser moralmente estimable. Esto mismo confería a sus opiniones adversas a Spinoza una autoridad que no tenían aparentemente quienes lo combatían en nombre de la ortodoxia. Su juicio sobre el espinocismo fué un factor de los más decisivos en la determinación de la lucha contra Spinoza y de su reclusión en un olvido casi completo durante algunas décadas. Más adelante veremos cómo un pensador inglés de elevadísima jerarquía, David Hume, tomaba toda su información sobre Spinoza del *Diccionario,* el cual, naturalmente, in-

fluía en grado aún mayor en el ánimo del común de los lectores cultos.

Pero antes de llegar a Hume nos encontramos con un autor que por razones distintas de las de Bayle hizo una severa crítica de la filosofía de Spinoza: George Berkeley. Berkeley (1685-1753), nacido en una familia noble, ocupa un sitio prominente en la historia de la filosofía inglesa. El primer escrito que publicó trataba un tema de matemáticas. En 1709 apareció su *Ensayo para una nueva teoría de la visión;* al año siguiente publicó el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano;* en 1713, *Diálogos entre Hylas y Philonous.* Irlandés, hizo sus estudios en Dublin, y fué profesor de teología y de griego en la Universidad donde se había graduado en 1707. En 1734 fué designado obispo de Clayne. Antes de dedicarse a su ministerio sacerdotal puso obstinado empeño en difundir la enseñanza religiosa y en formar clérigos para las colonias británicas. *Alciphron* fué el último de sus escritos filosóficos de importancia. No nos podemos detener en detalles de la filosofía de Berkeley. Digamos, sí, que desde su publicación no dejó de ejercer influencia en el pensamiento europeo.

Al comenzar el segundo tercio del siglo XVIII fué Berkeley el primer filósofo inglés de valor sobresaliente en ocuparse de Spinoza. Lo hizo en un tono de áspera polémica en su obra *Alciphron or the minute philosopher,* aparecida en 1732 y destinada especialmente a combatir a Shaftesbury. En ella su autor continúa la lucha que había emprendido veinte años antes contra la "secta" de los libre-pensadores. Por fundamentales motivos doctrinarios, Berkeley, desde sus primeros escritos, había censurado la filosofía de Descartes y las de sus continuadores. Spinoza —tanto el de la *Ética* como el del *Tratado Teológico-Político*— debía inspirarle una particular aversión. Berkeley conocía al filósofo y a tal punto juzgaba inaceptables sus ideas, que habla de "esas salvajes imaginaciones de Vanini, Hobbes y Spinoza". Al referirse al "ateísmo moderno" menciona juntos a Hobbes, Spinoza y Collins. La filosofía de Berkeley negaba realidad a ese *mundo exterior* que para Spinoza era la manera en que se manifiesta Dios en los

modos de su atributo Extensión, atributo tan real e infinito como el del Pensamiento. Para Berkeley, Spinoza era un infiel y maestro de infieles; su juicio sobre él está enunciado en estas palabras del séptimo diálogo de *Alciphron*:

"He oído, dije yo, hablar de Spinoza como de un hombre de demostración y razonamiento rigurosos.

"Ha demostrado, replicó Crito; pero lo ha hecho de una manera con la que se puede demostrar cualquier cosa. Conceded a un hombre el privilegio de dar sus propias definiciones a las palabras comunes y no le será difícil inferir conclusiones que serán, en un sentido, verdaderas y, en otro, falsas, a la vez que paradójicas y perogrullescas. Por ejemplo, dejad a Spinoza que defina el derecho natural como el poder natural y demostrará fácilmente que lo que cada hombre puede, tiene el derecho de hacerlo. Nada más sencillo que el desatino de estos procedimientos; pero nuestros aspirantes al *lumen siccum* están apasionadamente prevenidos contra la religión como para deglutir los más groseros contrasentidos y la sofistería de escritores frágiles y perversos, tomándolos como demostraciones". Así hablaba el pensador que se propuso combatir con energía al "materialismo ateo" difundido por los libre-pensadores discípulos de Toland y Collins.

Por razones de carácter puramente especulativo debió igualmente ser hostil a Spinoza otro eminente filósofo inglés: David Hume (1711-1776). Hume fué la más aguda mente filosófica de Inglaterra en el siglo XVIII, y muy pocos filósofos ingleses gozaron de una autoridad comparable a la suya en el Continente. En una de sus obras, *Tratado de la Naturaleza Humana*, que publicó en 1739 —siete años después de aparecer *Alciphron* de Berkeley— se ocupa de Spinoza [1]).

Si Berkeley negó realidad sustantiva al mundo exterior, más lejos aún fué Hume, el cual sometió a idéntica requisitoria los conceptos de sustancia material y de alma. Huelga señalar que Hume hubo de rechazar la doctrina de Spinoza tanto co-

---

1) David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. Colección Universal, Calpe, Madrid, 1923, t. I, págs. 371 y ss.

mo Berkeley. ¿Conocía Hume las ideas de nuestro filósofo? Ciertamente, sí; pero es dudoso que alguna vez haya leído a Spinoza directamente. Thomas H. Huxley, buen conocedor de Spinoza, señala en su libro sobre Hume, que el filósofo inglés era indolente para enterarse hasta de la literatura dedicada a los problemas que más le interesaban. Por otra parte, comenta con acierto Sir Frederick Pollock, era habitual en aquel tiempo que sólo se leyera la primera parte de la *Ética*. Hume ni esa primera parte leyó, pues, en caso contrario, no habría dejado de citar las páginas del Apéndice, donde Spinoza hace la crítica de la doctrina de las causas finales. Hablar de Spinoza era intervenir en polémicas teológicas, cosa que Hume quería evitar. El *Tratado Teológico-Político*, por las discusiones que provocaba, fácilmente cerraba el camino a la *Ética*. Así explica Pollock que Hume se hubiera abstenido de hacer un estudio minucioso de Spinoza y haya creído suficiente con lo que acerca de él enseñaba el *Diccionario* de Bayle. Que Hume juzgaba a Spinoza como un "ateo" lo demuestran las pocas páginas que le dedica:

"Afirmo —dice Hume— que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una sustancia pensante es un verdadero ateísmo y servirá para justificar todas las opiniones por las que Spinoza es universalmente tan difamado. Partiendo de esta afirmación, espero al menos lograr una ventaja, a saber: que mis adversarios no tengan un pretexto para hacer odiosa la presente doctrina con sus declamaciones cuando vean que pueden volverse tan fácilmente contra ellos".

Para Hume, el principio fundamental del ateísmo en Spinoza es la doctrina de la simplicidad del universo que afirma una única sustancia, dotada de pensamiento y materia. Sustancia única, totalmente simple e indivisible que existe en todas partes y sin presentarse en ningún lugar determinado. Todo lo que descubrimos por la sensación externa, todo lo que sentimos por la reflexión interna, sólo serían, según Spinoza, modificaciones de este ser simple y que existe necesariamente y no posee una existencia distinta y separada. Las pasiones del alma y las configuraciones de la materia, diferentes y varias,

pertenecen a la sustancia única y mantienen en sí mismas sus características de distinción, sin comunicarlas al sujeto a que son inherentes. El mismo sustrato, si así se puede hablar, sostiene las modificaciones más diversas, sin diferencia alguna en su índole propia, y las hace variar sin ninguna variación propia. "Ni el tiempo ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza, son capaces de producir alguna composición o cambio en su perfecta simplicidad e identidad".

Hume cree suficiente con este resumen "de los principios" del "famoso ateo" para probar que la "deforme hipótesis" de Spinoza es "casi igual a la de la inmaterialidad del alma, que ha llegado a ser tan popular".

De segunda mano, tomadas de Bayle, eran las nociones de Hume sobre nuestro filósofo. En ellas se funda para probar que los absurdos del sistema de Spinoza pueden igualmente descubrirse en el de los teólogos. Agreguemos que desde un punto de vista puramente filosófico, la oposición de Hume al espinocismo hubo de ser terminante. Todo lo que en Hume hay de *crítica* debió chocar con lo que en Spinoza había de *dogma*.

Lo que acabamos de ver de un autor inglés —autor de la más alta significación, como lo fué David Hume —sobre Spinoza, se publicó en 1739. Transcurren varias décadas hasta que el nombre de Spinoza reaparece en Inglaterra, y no ya para ser objeto de críticas severas como en *Alciphron* de Berkeley o para ser utilizado como argumento circunstancial en una polémica, como en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. En los años de transición del siglo XVIII al XIX serán ya otras las circunstancias de la cultura europea y otra será también la acogida que las ideas de Spinoza tendrán en Inglaterra. A este tema volveremos en el capítulo VII.

CAPÍTULO IV

EL ESPINOCISMO EN FRANCIA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Los franceses que tuvieron trato personal con Spinoza. — Los primeros críticos franceses del espinocismo. — Malebranche. Sus ideas morales; algunas analogías con las de Spinoza. — El Diccionario *de Pierre Bayle. — Las críticas antiespinocianas de Massillon, Lamy y Fénelon. — El conde Boulainvilliers, admirador y propagador de las ideas de Spinoza. — Los pensadores franceses vinculados a la Revolución. Las distintas tendencias. Sus relaciones con el espinocismo. Montesquieu. Rousseau. Voltaire. Diderot. D'Alembert. Condillac. — El abate Sabatier des Castres y su* Apología *de Spinoza. — Los materialistas franceses: Helvetius. D'Holbach. La Mettrie. — El espinocista J. B. Robinet. — El abate Dom Deschamps, discípulo de Spinoza y precursor de Hegel. — Saint Lambert.*

En el primer tomo de esta obra tuvimos ocasión de recordar los nombres de franceses que entraron en contacto personal con Spinoza. Entre ellos se contaba el poeta d'Hénault. Este admirador del filósofo hizo un viaje a La Haya con el propósito exclusivo de visitarle. Bayle, en su *Diccionario,* trae una referencia a d'Hénault: "Il avoit le plus grand travers dont un homme est capable: il se piquait d'athéisme et fasoit parade de son sentiment avec une fureur et une affectation abominable... Il avoit fait le voyage exprés pour voir Spinoza, qui cependant ne fit pas gran cas de son érudition". D'Hénault, según informa Paul Janet (1), comenzó una traducción de

1) PAUL JANET, *Le Spinozisme en France,* en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger,* París, 1882, pág. 109.

Lucrecio, de la que quedan algunas páginas bellas, pero no comprendió el espinocismo; lo confundía con la doctrina de Epicuro.

Cuando Spinoza habitaba en Voorburg solían visitarle dos militares franceses. Uno de ellos era el mariscal Charles de St. Denis Evremont, el cual hubo de abandonar su patria por desavenencias con el rey Luis XIV. Naturalista y aficionado a la filosofía, dejó una descripción de Spinoza: "Su ilustración, su honradez y su humildad fueron causa de que todos los hombres de espíritu que vivían en La Haya buscaran conocerle y expresarle su aprecio. Por las conversaciones habituales con él no se podía advertir en modo alguno que tuviese las ideas que más tarde se hallaron en sus escritos póstumos". El otro militar francés que entró en relación directa con Spinoza fué el hugonote Saint Glains, que se incorporó al ejército de Holanda. Celebraba las ideas de Spinoza y puso esmero en traducir, por primera vez a la lengua francesa, el *Tratado Teológico-Político*. Saint Glains, hombre de mediana ilustración, publicó durante breve tiempo un periódico: "El Diario de Amsterdam". Algunos autores piensan que es él, en realidad, el autor de la primera biografía de Spinoza, editada con la firma de Maximiliano Lucas. *Lucas* sería tan solo un seudónimo del militar Saint Glains, quien habría encubierto su nombre al escribir el relato de la vida del admirado filósofo de La Haya. Spinoza era a tal punto mentado en Francia inmediatamente después de la publicación del *Tratado Teológico-Político,* que a los tres años de la aparición de esta obra el Príncipe de Condé manifestó deseos de conocer al autor de ella.

Se puede decir que la vinculación de la cultura francesa con nuestro filósofo, se inicia en los días de las ásperas polémicas en torno del libro que acabamos de nombrar. Spinoza era conocido y discutido en Francia, pero la difusión que sus ideas alcanzaron allí fué, naturalmente, menor de la que habían logrado en Holanda. Si en determinados círculos franceses se conocía ligeramente a Spinoza y si algunos espíritus curiosos le prestaban atención particular, en todo caso no hubo en Francia algo semejante a esa asociación que, conforme lo vimos en el

capítulo II, hubo en Holanda entre cristianismo y espinocismo. La historia de los primeros comentarios sobre Spinoza en la literatura francesa es en sus líneas fundamentales similar a la misma historia en Inglaterra. También en Francia, los autores que en un comienzo se ocuparon de Spinoza lo hicieron para refutar sus ideas y en un tono que permite pensar que "todos los ateos eran considerados como discípulos" del espinocismo. Franceses adversarios de las concepciones religiosas tradicionales solían invocar el nombre de Spinoza, "pero es difícil, si no imposible, encontrar ideas espinocianas en obras serias publicadas en Francia a fines del siglo XVII". No pocos de los que acostumbraban mencionar el nombre de Spinoza lo hacían para ampararse en su autoridad más que por convicción filosófica. Sin embargo, el pensamiento de Spinoza alcanzó en el siglo XVII y en los primeros años del XVIII una difusión suficiente como para que varios escritores franceses creyeran justo censurarlo públicamente. Entre ellos se ha de mencionar a los siguientes: Huet (*Demostratio evangelica,* 1679, y *De concordia rationis et fidei,* 1692); Malebranche (*Meditations chretiennes,* 1683; *Entretiens métaphysiques,* 1688); Massillon (*Sermon por la quatrième semaine du carême*); el padre François Lamy (*Nouvel athéisme renversé,* 1696); Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu,* 2ª parte, 1718).

No todos los críticos de Spinoza decían lo mismo, ni se expresaban todos en idéntico lenguaje al hablar de él. En algunos casos las censuras tenían el tono de la diatriba. En 1676, al saber Spinoza que Huet, ilustrado obispo de Avranches, era su adversario, tuvo curiosidad por conocer las objeciones que le hacía. Para Huet, tal como lo declara en su *De concordia rationis et fidei,* Spinoza era un "malvado" digno de ser encadenado y flagelado.

Seis años después de la aparición de la *Opera Posthuma* de Spinoza, se publicaron las *Meditations chretiennes* de Malebranche, autor que ha de merecernos una atención particular. En dicha obra Malebranche, cuya doctrina panenteísta guarda semejanzas no escasas con el espinocismo, no ahorraba expresiones despectivas para el filósofo de la *Ética,* "el mise-

rablo Spinoza". Le reprocha, sobre todo, el haber negado la *creación*. Cinco años más tarde, en sus *Entretiens métaphysiques*, habla de Spinoza con más prolijidad y con no menos virulencia. Concebir a Dios, dice Malebranche, a la manera en que lo hizo Spinoza, es una monstruosidad propia de "espíritus nacidos para buscar en la idea del círculo las propiedades del triángulo". En materia de moral Malebranche es autor de dos obras en las cuales, según opinión de René Worms, expone otras tantas concepciones; de las dos, una contiene ideas consideradas como afines a las de nuestro filósofo. Para Worms es *casi espinociana* la moral del *Tratado del Amor de Dios* de Malebranche; en cambio, el *Tratado de Moral* del mismo autor sería netamente antiespinociano. En el primero de estos libros, el filósofo francés afirma que es para nuestra propia felicidad que debemos amar al Creador; el placer y la utilidad son bases de la moral. El placer se depura poco a poco y la utilidad se racionaliza, trasmutándose ambos en amor a Dios y en amor al prójimo, propicios a nuestra dicha: "Sólo se puede amar lo que agrada y odiar lo que desagrada... Pero hay placer y placer: placer esclarecido, razonable, que lleva a amar la verdadera causa que lo produce, a amar el verdadero bien, el bien del espíritu; placer confuso, que excita amor por criaturas impotentes, por falsos bienes, por los bienes del cuerpo".

En las palabras transcritas de Malebranche hay conceptos sobre moral que recuerdan a algunos de los que Spinoza enuncia en la *Ética* y en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento;* igualmente contienen una reflexión de orden psicológico que recuerda a la tesis de Spinoza sobre el amor y el odio como sentimientos de alegría y de tristeza ligados a la idea de los objetos que los producen. Con Spinoza coincide Malebranche en distinguir entre conocimiento claro y adecuado y conocimiento inadecuado y confuso. Para Malebranche, lo mismo que para Spinoza, el criterio de discriminación moral está en la naturaleza del *bien* a que prestamos adhesión. En ambos, la moral, fundada en la tendencia a la felicidad, culmina en el amor a Dios. Se piensa en Spinoza al leer estas líneas del

Tratado del Amor de Dios: "Como nuestra perfección consiste en amar a Dios y todas las cosas según la relación que tienen con Dios, seguramente amar a Dios es amar su perfección, o, por lo menos, es amarse por Dios y según Dios". También en otro punto concuerdan los dos filósofos: Para Spinoza el amor a Dios es común a todos los hombres que viven según la razón; la felicidad que este amor trae aparejada es propia de todos los hombres razonables. Para Malebranche, se ha de amar al prójimo como a uno mismo: "pues Dios es un bien común a todos los espíritus; todos pueden gozar de él sin disminuir en nada su abundancia respecto de nosotros". Hay, así, semejanza de ideas entre Malebranche y Spinoza, aunque Spinoza hablaba como un pensador independiente de toda concepción religiosa tradicional y Malebranche discurría como defensor de la ortodoxia cristiana. En cambio, señala Worms, en el *Tratado de Moral*, la ética de Malebranche es absolutamente opuesta a la de Spinoza: Malebranche afirma la existencia de un bien objetivo absoluto y afirma igualmente la libertad de la voluntad. Ambas tesis son contrarias al espinocismo.

• • •

En los últimos años del siglo XVII Spinoza era más comentado en Inglaterra que en Francia; en cambio, a comienzos del siglo XVIII ocurrió lo contrario. El conocimiento del público francés culto sobre Spinoza tenía como fuente el artículo dedicado al filósofo en el *Diccionario* de Pierre Bayle al que un autor califica como una "mezcla desigual de anécdota, de error y de crítica". Bayle no pertenecía al sector ortodoxo, pues era "escéptico y libre pensador". No estaba vinculado a la Iglesia y tampoco totalmente alejado de ella, Bayle, por temperamento, era hostil a Spinoza. Según Bayle la razón concluía contradiciéndose; según Spinoza era infalible instrumento para adquirir un conocimiento cierto. Los lectores de Bayle que no conocían a Spinoza admitían frecuentemente que el espinocismo era una filosofía "atea, absurda y contradictoria". Al *Diccionario* se dirigen los escritores religiosos de

Francia de fines del siglo XVII y de comienzos del XVIII cuando buscan argumentos filosóficos para combatir a Spinoza; lo mismo harán no pocos escritores franceses en las últimas décadas del segundo de esos siglos, hostiles también al filósofo, aunque por motivos muy diferentes.

¿Cuáles eran las apreciaciones de Bayle sobre Spinoza, publicadas por primera vez en el *Diccionario* en 1697? Es justo que nos detengamos a responder, por lo menos parcialmente, a esta pregunta, porque esas apreciaciones fueron inspiración de la polémica antiespinociana, no solamente en Francia, sino también en Inglaterra. Hume, ya lo hemos visto, sólo sabía de Spinoza lo que se puede leer en el *Diccionario*. Para Bayle, Spinoza fué un "ateo sistemático" que con forma nueva expuso una doctrina común a algunos filósofos antiguos y modernos. Su teoría es "la hipótesis más absurda y monstruosa que se pueda imaginar y la más contraria a las nociones de mayor evidencia para nuestro espíritu". La providencia hizo harto miope a Spinoza, el cual, para resolver dificultades que dejan perplejos a los filósofos, se creó otras, más inexplicables para todo hombre de juicio razonable. Bayle examina la tesis de Spinoza que afirma la existencia de una sola sustancia: Dios dotado de infinitos atributos. Tesis absurda —alega Bayle— porque todo lo extenso "debe necesariamente consistir de partes, y todo lo que consiste de partes, debe ser compuesto...". Lo que Spinoza dice sobre la Extensión como atributo de Dios es una "aserción ridícula y opuesta a nuestras ideas más distintas". Con la misma severidad juzga Bayle la tesis de Spinoza según la cual las cosas particulares, las ideas y los cuerpos, son modos en los dos atributos que conocemos de la sustancia única: el Pensamiento y la Extensión.

Bayle niega todo fundamento a las concepciones de nuestro filósofo sobre la sustancia, los atributos y los modos, y, en consecuencia, juzga que es deleznable toda la construcción de su doctrina. Esta es la opinión desarrollada en las páginas del *Diccionario* dedicadas al espinocismo, páginas en las que alternan la crítica aguda y la agresión arbitraria. Pero ni la una ni

la otra impiden a Bayle expresarse en los términos más respetuosos para la austeridad de la vida y la nobleza del carácter de Baruj Spinoza.

El artículo de Bayle sobre Spinoza merece que nos hayamos detenido en él. Es uno de los documentos principales en la historia del espinocismo desde fines del siglo XVII en toda Europa. Enérgicamente hostil a Spinoza fué Massillon, famoso predicador católico. En su *Sermón para la cuarta semana de cuaresma, las dudas sobre la religión,* acusa a nuestro filósofo de ser un monstruo de impiedad. Atribuye a Spinoza el haber abrazado distintas religiones para concluir no aceptando ninguna. Massillon sostiene que la obra de Spinoza es una ininteligible mezcla de absurdos y ateísmo. Paul Janet comenta el juicio de Massillon con estas palabras: "Esta diatriba insensata, que prueba una tan extraña ignorancia de la vida de Spinoza y de su doctrina, resume la opinión eclesiástica y católica sobre Spinoza en el siglo XVII".

Análogo al de Massillon era el juicio de François Lamy. Lamy dedicó a Spinoza todo un libro, *Nouvel Athéisme renversé, ou refutation de Spinoza tirée de la nature humaine,* que se editó en París en 1696. Fundándose en algunas tesis de Descartes hace la crítica de la doctrina de Spinoza sobre la unidad de la sustancia. Censura a nuestro filósofo el determinismo, la concepción de un ser único "sin libertad y sin providencia que, sin propósito y sin fin, sin opción y sin elección es llevado por una necesidad ciega e inevitable en todo lo que hace...".

Como otros críticos de Spinoza, Fénelon sólo conocía del espinocismo el artículo del *Diccionario* de Bayle. Janet señala cuánto tergiversa el pensamiento de nuestro filósofo en la primera parte de su *Traité de l'existence de Dieu,* publicada en 1712. Interpreta la doctrina espinociana sobre la sustancia única como si para Spinoza esta sustancia fuera una suma de cosas, y concluye, pretendiendo refutar a Spinoza: "Ningún compuesto puede ser infinito". Fénelon, que no entendió a

Spinoza, enunció una metafísica próxima a la espinociana. Afirmaba una "unidad infinita" que recuerda a la infinita sustancia de la *Ética*. Creía que "no era difícil de refutar" el sistema de Spinoza al que sólo conocía poco y entendía mal: "En cuanto se lo aprieta por cualquier parte, se rompe su pretendida cadena. Según este filósofo, dos hombres de los cuales uno dice *sí* y el otro *no*... sólo son un mismo ser indivisible. Desconfío de que en la práctica lo crea algún hombre sensato. La secta de los espinocistas es, entonces, una secta de mentirosos y no de filósofos". Verdad es que en lo referente al fundamento de la moral, Fénelon nada aceptaba de las ideas de Spinoza.

Expresiones literarias como las que acabamos de comentar y otras análogas prueban —indica Pollock— que en su tiempo era Spinoza tema de interés en los círculos intelectuales franceses. Esta reflexión se torna aún más elocuente teniendo presente que cuando autores de espíritu radicalmente adverso al de nuestro filósofo podían evitar mencionarlo, lo hacían. Con buen acuerdo advierte Paul Siwek (1) que Bossuet se abstiene de nombrar a Spinoza a pesar de que en su *Discurso sobre la historia universal* refuta ideas fundamentales del sistema espinociano.

* * *

Ya hemos dicho que el *Diccionario* de Bayle era para los adversarios de Spinoza la única, indiscutida, fuente de información sobre su doctrina. En cambio, los partidarios del espinocismo, de los cuales algunos eran lectores inteligentes y muy versados, no se satisfacían con las páginas, sólo a ratos estimables, del respetado *Diccionario*, y acudían a los escritos del propio filósofo. Uno de ellos —el conde Boulainvilliers— admiraba a Spinoza y quería difundir sus ideas. Para eso compuso en francés un compendio de la *Ética* en dos partes: una dedicada a la metafísica del filósofo y la otra a su moral. Por razones de prudencia y, tal vez, de cálculo, Boulainvilliers

1) Paul Siwek S. J., *op. cit.*, págs. 188-189.

publicó su trabajo como "refutación" del espinocismo. Quería, así lo declaraba, poner de manifiesto las "condenables" doctrinas de nuestro filósofo y por eso las reunía. No las hacía seguir de la crítica pertinente, así agregaba, porque carecía del ingenio necesario para tan útil tarea. Esperaba que otros ofrecieran el antídoto después de que él "había exhibido el veneno". La publicación apareció en 1731, después de la muerte de su autor, con pie de imprenta, probablemente ficticio, de Bruselas. Llevaba el título general de *Refutación de los errores de Spinoza* y estaba acompañada de las críticas hechas al filósofo por Fénelon y por Lamy. En todo caso el libro hizo accesibles las ideas de Baruj Spinoza. Según Worms [1]), Voltaire lo habría conocido y a él debió referirse cuando decía: "No hay quizá diez hombres que hubieran leído a Spinoza de un extremo a otro, aunque recientemente se lo ha traducido al francés". En realidad no se trataba de una traducción sino de un resumen. A su texto acudía Voltaire siempre que debía referirse a Spinoza [2]). El *Tratado Teológico-Político* había sido trasladado al francés en 1678, con el título de *La clave del santuario;* con la aparición del trabajo del Conde Boulainvilliers, los lectores podían conocer también lo esencial de la *Ética.* El espinocismo repercutía, pues, en Francia, pero era una repercusión de alcance limitado. En verdad tampoco en otros países sus libros fueron leídos por la multitud. En ningún momento estuvieron *de moda.* La obra de Spinoza no es de lectura fácil y por eso es justa la afirmación de Voltaire de que Spinoza en Francia era "menos leído que celebrado". Descartes, en cambio, que en el siglo XVIII era combatido en el país de su nacimiento, había contado en el siglo precedente con acogida propicia en no pocos "salones". Al promediar el siglo XVIII, dos Cardenales, de Polignac y de Bernis, juzgaron, sin embargo, oportuno refutar a Spinoza. Ambos lo hicie-

---

1) René Worms, *op. cit.*, págs. 228-229.

2) Los lectores franceses podían conocer la vida y el carácter de Spinoza a través de su *biografía* escrita por Colerus, publicada en holandés en 1705 y traducida un año después.

ron en verso, el primero en latín y el segundo en francés, en *Anti-Lucretius sive Deus et Natura* y en *Discours sur la poesie,* respectivamente. Saint Beuve aprecia en la composición de De Bernis la unión "de la discreción y el vigor".

* * *

En el siglo XVIII, los pensadores franceses, sobre todo los autores de obras ligadas al movimiento de ideas de la Revolución, prestaban atención preferente a los problemas vinculados a la organización del Estado y a los regímenes políticos.

A través de algunos de ellos eran ensayistas ingleses los que más influían en las concepciones sociales y morales de Francia en dicho siglo. Los discípulos franceses de los pensadores de Inglaterra solamente podían interesarse en ciertos aspectos de la obra de nuestro filósofo. Cabía que juzgaran plausibles algunas de sus conclusiones, como, por ejemplo, la tesis sobre la solidaridad humana, pero, lectores de Bayle en su mayoría, "era para ellos inadmisible que la moral se fundase en una visión racionalista que afirmaba la unión metafísica de los hombres entre sí"; no podían aceptar que la solidaridad se basara en una teoría sobre la unidad de la sustancia y sobre el amor intelectual a Dios. Más que el racionalismo moral, la tendencia dominante en Francia en aquel momento era la de la vinculación y simpatía entre los hombres, nacidas del sentimiento. Pero si ésta era la orientación corriente en muchos círculos franceses, otra podía ser la dominante entre los teorizadores que habían concebido sistemas políticos a los que se debiera adaptar la sociedad humana. No pocos de estos sistemas contienen ideas que se asemejan a las del *Tratado Político* de nuestro filósofo. En estas construcciones intelectuales se cree expresar "la verdad entera", pero se tiene tolerancia para quienes piensan de otro modo. Según Worms, "Spinoza y los filósofos del siglo XVIII están perfectamente de acuerdo sobre la cuestión del racionalismo y sobre las consecuencias prácticas que engendra. Quizás no sea un encuentro

fortuito, y hay que pensar, o bien, que existe una acción directa de Spinoza, o bien, y eso parece lo más probable, los escritores del siglo XVIII, educados en las ideas cartesianas, han guardado las tendencias de Descartes, negándolo, y sean ellos, más que sus hermanos mayores del siglo XVII, los verdaderos hijos de Descartes y los hermanos auténticos de Spinoza".

Hemos hablado, en términos generales, de autores franceses ligados al movimiento de ideas de la Revolución. Para ser más precisos, y siguiendo el criterio habitual entre los historiadores de la filosofía, hemos de distribuirlos en dos grupos. Uno estaba formado por los pensadores más eminentes del siglo: Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Diderot, D'Alembert, Condillac, sólo accidentalmente vinculados al espinocismo y en los cuales no se advierten rasgos de un parentesco estrecho con la *Ética*. Los del otro grupo, por el contrario, son considerados por algunos comentaristas como de la familia de Spinoza: Helvetius, D'Holbach, La Mettrie, Saint Lambert. Ciertamente el espinocismo de ellos es menos manifiesto que el de los escritores que confesaban su relación ideológica con el pensador de la *Ética*: el abate Sabatier des Castres, que defendía a Spinoza de las acusaciones de ateísmo, y los panteístas Dom Deschamps y Robinet.

Comenzaremos con el primero de los mencionados grupos, iniciando nuestro estudio con el Barón de Montesquieu (1689-1755). Montesquieu conoció los libros de Spinoza. Para afirmarlo, algunos autores se fundan en unas líneas de la 59ª *carta persa* donde se lee: "Se ha dicho muy bien que si los triángulos hicieran un Dios le darían tres lados". En estas palabras cabe ver una alusión a una de las cartas de nuestro filósofo. Montesquieu fué "acusado" de ser espinociano; a refutar la inculpación dedicó parte de su *Defensa del espíritu de las leyes*. Enunció los puntos en que es adversario del espinocismo: Contra el *fatalismo* de Spinoza afirma la providencia; a diferencia de Spinoza y, también, de Hobbes, para quienes, dice, las relaciones de justicia y equidad son producto de la sociedad

y del orden estadual, sostiene que esas relaciones son anteriores a toda ley positiva [1]). Estas razones invocadas por Montesquieu no convencen a sus comentaristas. Brunschwieg cita al respecto una frase de *Le spinozisme de Montesquieu* de Oudin: "Probablemente Montesquieu nunca ha estado tan de acuerdo con Spinoza como al escribir las frases con que entiende mostrar que lo combate" [2]).

Rousseau conocía a Spinoza y rechazaba su método consistente en "deducir el conocimiento de las partes, del conocimiento del todo". Acertada, sin duda, es esta definición del método de nuestro filósofo. Rousseau, repetimos, leyó a Spinoza, pero no cabe decir que las aparentes analogías entre algunas ideas de uno y otro se deban a que el espinocismo haya ejercido sobre aquél una influencia profunda. Como Spinoza, Rousseau identifica el amor al bien con el amor de la propia perfección. El ginebrino desarrolla una teoría del contrato social de la que cabría decir que tiene sus raíces en Spinoza, si no se tratara de ideas comunes a distintos pensadores políticos de los siglos XVII y XVIII. Concibe de una manera espinociana la relación, esto es, los deberes y derechos recíprocos, del Estado y sus súbditos, pero esto no excluye que se trate de doctrinas diferentes. Asientan ideas distintas como basamento de la moral: Spinoza edifica la suya sobre la tendencia a la utilidad y Rousseau construye la de él sobre el desinterés. Para Spinoza el órgano de la moral es la razón; para Rousseau, el sentimiento. Spinoza niega el libre albedrío; Rousseau lo afirma. Según Spinoza el hecho de vivir el hombre en sociedad favorece la moralidad en la conducta y contribuye a la dicha en la existencia humana; para Rousseau ocurre lo contrario: la sociedad torna malo al hombre. Si esto se comprueba por el cotejo entre las ideas de uno y otro, también se comprueba en una

---

1) Mr. de Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, traducido por Juan López de Peñalver, Madrid, 1820, t. I, pág. 2.

2) Leon Brunschwicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, ed. Alcan, París, 1927, segundo tomo, pág. 491.

carta que en 1761 dirigió Rousseau a su amigo Dom Deschamps que el autor del *Contrato* rechazaba expresamente las doctrinas de la *Ética*. En esa carta hace el antes referido comentario sobre el método espinociano y agrega que si alguna moral fluye del sistema de Spinoza, "ella sería puramente especulativa, y no admitiría leyes prácticas".

Rousseau no elaboró una doctrina metafísica; si alguna se extrajera de sus escritos, ella nada tendría de común con la de Spinoza y, por eso, se explica su objeción a la moral de la *Ética*. La suya ciertamente se fundaba en premisas nada concordantes con la visión espinociana de la divinidad, del mundo y del hombre. Queda así como único elemento común en las obras de Rousseau y de Spinoza la teoría del contrato social en sus líneas generales. A esto ha de agregarse una coincidencia entre los dos en materia de psicología del sentimiento. A ella hace oportuna referencia Höffding en su libro sobre la *Ética*. Para Rousseau, como para Spinoza, sólo un sentimiento puede imponerse a otro y anularlo; el entendimiento, como tal, es, por sí mismo, impotente frente a los sentimientos. Las ideas sólo son una fuerza en relación a los estados afectivos cuando adquieren también vigor de sentimientos.

Montesquieu, en su defensa de la acusación de ser adepto de Spinoza, probaba que tenía un conocimiento cierto de las ideas espinocianas esenciales. Voltaire, a su vez, no sólo tuvo ese conocimiento, sino que, además, Spinoza fué para él un tema de interés sobre el cual volvió reiteradamente. Voltaire (François Marie Arouet, 1694-1778) ensalzaba a Newton, su autor preferido, tanto como se complacía en censurar a Descartes y su escuela y en acentuar contra Spinoza los reproches que hacía al cartesianismo. Conforme lo dice en una carta de 1777, no creía en la sinceridad de Spinoza cuando éste habla de Dios, pero admiraba la virtud de Spinoza, a pesar de rechazar su metafísica, en lo que se parecía a Bayle. Como este último, Voltaire pensaba que Spinoza era un "ateo".

Voltaire había leído el *Tratado Teológico-Político* de Spi-

noza. En una carta, refiriéndose al *Tratado,* escribe: "Esta obra es muy profunda y lo mejor que Spinoza ha hecho; sin duda condeno sus sentimientos, pero no puedo privarme de estimar su erudición..." Lo dijo, acaso, para expresar de alguna manera su opinión sobre el modo en que Spinoza encaraba las Sagradas Escrituras. Celebraba las virtudes del carácter de Spinoza y creía que su metafísica conduce a la "ruina de todos los principios de la moral". En el artículo del *Diccionario Filosófico* sobre Dios, Voltaire compara la teoría de Spinoza sobre el amor de Dios con la de Fénelon, juzgando que la primera no es inferior a la segunda. Admiradores de Fénelon hostiles a Voltaire, se preguntan si quiso exaltar a Spinoza o si, al formular esta opinión, se propuso herir, indirectamente, la ética de aquél. Es difícil precisar lo que Voltaire pensaba sobre nuestro filósofo; los juicios que respecto de él enuncia son contradictorios. Cierto es que respetaba el carácter de Spinoza: "Deploremos el enceguecimiento de Spinoza, e imitemos su moral. Siendo más esclarecidos que él, seamos, si fuera posible, tan virtuosos como él".

En *Poésies Philosophiques*: *Les Systèmes,* dedica a nuestro filósofo unos versos, que a juicio de Paul Janet recuerdan a los de los cardenales De Polignac y De Bernis:

> Alors un petit juif au long nez, au teint blême,
> Pauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
> Esprit subtil et creux, moins lu que celebré,
> Caché sous le manteau de Descartes son maître,
> Marchant a pas comptés, s'approcha du grand être:
> Pardonnez-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
> Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas.

Worms, refiriéndose especialmente al problema de la relación de la moral de Voltaire con la de Spinoza, declara que su solución se ha de encontrar, no en frases explícitas del francés sobre el espinocismo, sino en el análisis de la propia moral voltairiana. A Voltaire le preocupaba primordialmente asegurar la paz y la buena voluntad entre los hombres. *No*

hagas al prójimo lo que no quieras que te hagan es, para Voltaire, conforme lo declara en reflexiones acerca del pensamiento de Pascal, la norma universal de lo justo y del bien. El mérito está en el cumplimiento de actos útiles a la sociedad: "La virtud es lo que es útil al bien común". "Sólo hay dos cosas que merecen ser amadas por sí mismas: Dios y la virtud. ¿Qué es la virtud? La buena acción para con el prójimo". Estas expresiones de Voltaire concuerdan con aquellas en que Spinoza recomienda al hombre buscar la dicha de la sociedad. Pero la moral de Spinoza tiene un punto de partida distinto de la de Voltaire, aunque en sus conclusiones coincidan considerablemente. Para Spinoza la moral tiene su fundamento en una metafísica, en una visión de Dios y del mundo. Voltaire basa la suya únicamente en "observaciones y reflexiones sobre la psicología humana". Sus métodos son distintos y, en definitiva, no se podría decir que Voltaire sea un discípulo de Spinoza. En Voltaire nada hay que se parezca al ideal espinociano del amor intelectual a Dios.

De otra naturaleza es la relación que con Spinoza tiene la obra de Denis Diderot (1713-1784), autor que extrajo enseñanzas de nuestro filósofo y escribió sobre él. En la *Enciclopedia* (1765) le dedicó un largo artículo inspirado en Bayle, artículo en el que se encuentran apreciaciones como éstas: "Entre aquellos de quienes cabe sospechar que leyeron a Spinoza, son pocos los que lo han estudiado, y entre éstos son pocos los que lo han comprendido... Los más sinceros confiesan que Spinoza es incomprensible; que su filosofía es para ellos un enigma perpetuo, y que, en fin, si se colocan en las filas de su partido, es porque niega con intrepidez aquello que ellos mismos tenían una inclinación secreta a no creer". Quien así hablaba del pensamiento de Baruj Spinoza, fué, sin embargo, influído por él, aunque no se pueda decir que hubiera sido adepto suyo. La opinión extrema es de Lerminier: Diderot, sin saberlo, "se convirtió en el orador del sistema de que Spinoza había sido el redactor geómetra". A juicio de Ler-

minier, "Diderot fué panteísta con la misma naturalidad que Spinoza; como él, llegó a una confusión ideal de mundo y Dios". Ciertamente, la *materia,* a la cual Diderot atribuye las propiedades de fuerza, longitud, latitud, profundidad, impenetrabilidad y sensibilidad, no es lo mismo que la sustancia única de Spinoza. Sólo es posible identificar las concepciones de los dos, alterando el sentido de una de ellas: haciendo de Spinoza un materialista para quien lo psíquico sería un producto de fenómenos corporales, o haciendo de Diderot un panteísta que admitiera en toda manifestación de la realidad como inseparables lo físico y lo espiritual. Semejantes interpretaciones se han hecho alguna vez por historiadores de la filosofía que, o pasan por alto lo singular de la filosofía de Spinoza o no advierten lo que en la de Diderot hay de elementos característicos del pensamiento del siglo XVIII. Sin embargo, es justo decir que entre las fuentes de Diderot se debe mencionar al espinocismo. Su filosofía tiene algunos rasgos que más tarde hubieron de reaparecer en la de Schelling.

Si se abandona el terreno metafísico y se atiende a las ideas morales de Diderot, se comprueba que éste, a semejanza de Rousseau, ponía como fundamento de la moral el desinterés. Así, la moral de Diderot difería radicalmente de la moral de Spinoza. Pero a pesar de la diversidad entre sus puntos de partida, sostiene Worms que sus conclusiones no son tan discordantes. Para Diderot, como para Spinoza, es la razón quien debe gobernar la vida moral: "El mérito y la virtud dependen de un conocimiento de la justicia y de una firmeza de la razón capaces de dirigirnos en el empleo de nuestras afecciones". Como Spinoza, Diderot considera que el individuo asegura su propio bienestar trabajando para la dicha común de la humanidad: "Las afecciones sociales son las únicas capaces de procurar a la criatura una felicidad constante y real". Para Diderot, y también aquí cabría hablar de una similitud con Spinoza, "el hombre sólo puede ser feliz por la virtud". Evoca una idea fundamental de Spinoza esta frase del *Ensayo sobre el mérito y la virtud* del pensador francés: "No se puede alcanzar la perfección moral, llegar al supremo grado de la vir-

tud, sin el conocimiento del verdadero Dios". Naturalmente, frente a estas coincidencias, se ha de tener presente que Diderot, como algunos de sus más ilustres contemporáneos, prestó a los problemas inmediatos de orden social su atención mayor; Spinoza, en cambio, meditó preferentemente sobre la esencia última de la Naturaleza y la relación que con ella tiene el hombre.

También D'Alembert ha de ser recordado en la historia del spinocismo en Francia. D'Alembert define su actitud frente a Descartes en el *Discurso Preliminar de la Enciclopedia*: "No le puede mirar —dice— como a un jefe de conjurados que ha tenido el coraje de levantarse el primero contra una potencia despótica y arbitraria, y que, al preparar una revolución impresionante, colocó los fundamentos de un gobierno más justo y más feliz que no pudo ver con sus propios ojos. Si ha concluído por creer que explicó todo, por lo menos ha comenzado por dudar de todo, y las armas de que nos servimos para combatirle no dejan de pertenecerle porque las hayamos vuelto contra él". Frente a Descartes coloca a Bacon, "el inmortal". Sus obras hacen de él, así lo afirma D'Alembert, "el más grande, el más universal y el más elocuente de los filósofos". Más de una idea de Bacon preside la *Enciclopedia* porque D'Alembert admiraba a Bacon. En oposición a Spinoza, D'Alembert acordaba al hombre el libre arbitrio. Spinoza enseñaba que, por obra de la razón, el hombre debía dominar las *pasiones*, convirtiéndolas en *acciones;* D'Alembert sostenía que "las pasiones deben ser conservadas y simplemente sometidas al amor a la humanidad". En su meditación sobre moral busca la fórmula de una síntesis entre el *interés individual* y el *interés general.* En *Elementos de Filosofía* declara: "Los preceptos de la moral tienden a procurarnos el medio más seguro de ser felices, mostrándonos el vínculo de nuestro verdadero interés con el cumplimiento de nuestros deberes". Al afirmar que la busca de la propia utilidad es un factor básico de la moral, D'Alembert enuncia un pensa-

miento que recuerda a Spinoza. Igualmente recuerda a Spinoza la tesis que paradójicamente hace nacer del egoísmo el desinterés: "El amor esclarecido de nosotros mismos es el principio de todo sacrificio moral". Coincidencias significativas, sin duda, son las que acabamos de señalar, pero frente a ellas se ha de indicar esta discrepancia: D'Alembert reemplaza el criterio espinociano de la utilidad individual por el criterio de la utilidad social. "El mal moral —dice— es el que tiende a dañar a la sociedad, destruyendo el bienestar físico de sus miembros". A semejanza de Spinoza, D'Alembert pone la *utilidad* como fundamento de la moral, pero llega a resultados que no concuerdan con las conclusiones de la *Ética*. Nada se encuentra en D'Alembert del misticismo espinociano; y en nada se parece su doctrina de la virtud a la de Spinoza, que tenía como basamento su original concepción sobre la única substancia.

Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) ejerció a fines del siglo XVIII preponderante influencia con sus ideas en materia de psicología, ideas totalmente distintas de las que Spinoza expone en la segunda y tercera partes de la *Ética*. Pero Condillac conocía a Spinoza y en su *Tratado de los sistemas* hizo una crítica a la parte inicial de la *Ética* con insistentes censuras al determinismo del filósofo. No se ocupó de las últimas partes de la gran obra de Spinoza, alegando que con el examen de la primera dijo cuanto cabe decir de toda ella, caracterizada por la "vaguedad" y la "falta de exactitud" en las definiciones, axiomas y proposiciones: "Por eso me he detenido. Atacar los fantasmas que nacen de ellos habría sido de mi parte tan poco razonable como lo eran esos caballeros errantes que combatían a los espectros de los encantadores. El partido más sabio era destruir el encantamiento". Nada de común podía tener con el racionalismo espinociano la filosofía del autor que escribió estas palabras: "La atención, el juicio, el razonamiento, la memoria, la imaginación, el deseo, la voluntad, las pasiones, todas las facultades del alma

humana, sólo son la sensación trasformada". Sin embargo, en algunos detalles coincidían: en aquellos, sobre todo, en que Spinoza coincide con Locke, y ciertamente son pocos. Condillac concuerda con Spinoza en algunas tesis sobre la generación de las pasiones. De corte espinociano también es esta sentencia de Condillac: "Lo bueno y lo bello no son absolutos; son relativos al carácter de quien los juzga así y a la manera en que está organizado". Pero estas semejanzas no se pueden atribuir a una influencia directa de Spinoza sobre Condillac. Tampoco este pensador se asimiló los principios supremos de la *Ética*: la doctrina metafísica de la unidad de la sustancia y la peculiar concepción espinociana sobre la relación de Dios y mundo. Como otros autores franceses del siglo XVIII, Condillac trató de conciliar el egoísmo con el interés social. Spinoza, por su parte, había buscado, y encontrado, en una verdad racional, perfecta, la fuente de un acuerdo profundo entre los hombres.

* * *

Nos corresponde ahora examinar la posible influencia de Spinoza en el otro grupo de autores franceses del siglo XVIII a que hicimos referencia en la página 75. Se suele decir que todos ellos pertenecen a la escuela panteísta y casi materialista que reinó en Francia desde mediados del siglo XVIII hasta la Revolución. Por su panteísmo —aunque no siempre lo confiesen— tienen vinculación con Spinoza; su materialismo tiene otras raíces. Al decirlo nos abstenemos de atribuir a uno y otro vocablo un significado suficientemente preciso. Tal vez la fórmula general que más se aproxime a la verdad fuera una que enuncia un historiador francés: Se trataba de autores que aceptaban la tesis espinociana según la cual la Extensión es un atributo de Dios; pero el Pensamiento era para ellos, no un atributo de la divinidad, sino un producto de la Extensión.

Guardaban, en todo caso, una considerable afinidad con Spinoza, pero, discretamente, se abstenían de declararlo. Fren-

te a ellos, un abate, Sabatier des Castres, proclamaba abiertamente su adhesión al espinocismo. Su nombre y su vocación filosófica merecen un recuerdo especial. Cuando todos consideraban a Spinoza como ateo, el abate Sabatier des Castres sostenía que la doctrina de Spinoza era esencialmente religiosa. Para él mismo la *Ética* ha sido un estímulo a la fe; Spinoza lo habría hecho cristiano. Sabatier des Castres publicó su obra sobre Spinoza en 1766 en París; en 1805 apareció de ella una segunda edición. Su título es *Apologie de Spinoza et du spinozisme contre les athées, les incrédules, etc.* y contiene una fervorosa defensa de nuestro filósofo. He aquí sus palabras: "Oh, modesto y virtuoso Spinoza, el más mal juzgado entre los sabios, perdóname por haber compartido el error general sobre tus escritos antes de haberte leído y recibe hoy el tributo de reconocimiento que te debo: Si en el siglo de corrupción, de delirio, en la metrópoli de los talentos y de los deleites, bajo la cátedra misma de los corruptores y de los sofistas he quedado firme en la fe de mis padres, es a ti a quien se lo debo". Las circunstancias eran, sin duda, contradictorias a primera vista. Sabatier des Castres hacía su defensa del filósofo "justamente cuando aquellos a quienes cabe, por lo menos en parte, considerar como discípulos de Spinoza se encontraban en el bando contra el cual el mismo abate combatía", movido por un misticismo que encontraba sólido apoyo en la *Ética.*

En ese bando estaba Helvetius (1715-1771). Su metafísica, que dista mucho de ser precisa, no difiere mayormente de la del Barón D'Holbach. Helvetius pensaba que en el espíritu nada hay que no tenga su origen en la sensibilidad física. Pero no obstante esta opinión, no dejó de interesarse en el problema moral. Su ética, en líneas generales, estaba inspirada en una suerte de principio epicureísta. Helvetius coincidía con nuestro filósofo en la afirmación del determinismo universal, en el reino de lo psíquico como en el de lo físico: "Lo que es y lo que será sólo es un desarrollo necesario", dice

en el noveno capítulo del tercer discurso de *Del espíritu* (1758). "La libertad aplicada a la voluntad sería el poder libre de querer o de no querer una cosa; pero este poder supondría que hay voluntades sin motivos, y, por consiguiente, efectos sin causa. Entonces uno no puede formarse ninguna idea de la palabra libertad aplicada a la voluntad, y se la ha de considerar como un misterio". Helvetius pensaba que la moral, disciplina de la conducta, y el estudio de las llamadas funciones anímicas debían ser rigurosamente científicos. Más aún, dando por incuestionablemente sentada la tesis determinista, admitiendo sin reserva alguna que todos los actos y todos los estados de ánimo son resultado necesario de causas que los engendran, la ciencia de la conducta y la ciencia del alma debían, como la física, tener estructura matemática. "Quien quiera evitar errores ha de discurrir sobre moral como se razona en geometría: claras determinaciones del sentido de las palabras utilizadas permitirán alcanzar entre los hombres en lo ético el mismo acuerdo que en las matemáticas". Tanto como Spinoza, Helvetius niega el bien en sí: ninguna cosa puede ser juzgada buena o mala sin relación a cierto individuo, a tal o cual Estado. Nada es bueno o malo de una manera absoluta y permanente. Estas aseveraciones coinciden con más de una de esas sentencias de la *Ética* que han dado origen a que se hablara del subjetivismo de Spinoza en materia de valores.

Helvetius concuerda con Spinoza en cuanto la moral de este último supone una teoría utilitaria y tiene como fundamento este hecho: la tendencia del ser a conservarse. Según que esta tendencia sea esclarecida o no, surgirán, declara Helvetius, la virtud o el vicio. Spinoza consideraba la tendencia a perseverar en el ser propio como algo primordial de donde derivan el placer, el dolor, el deseo y las otras pasiones; Helvetius, en cambio, juzgaba que "el amor de sí mismo es producto del placer y del dolor ligados a un principio superior y verdaderamente primario: la sensibilidad física". La sensibilidad física "ha producido en nosotros el amor del placer y el odio al dolor; el placer y el dolor luego han depositado y hecho brotar en todos los corazones el germen del amor a sí mismo, cuyo des-

arrollo ha dado nacimiento a las pasiones de que han surgido todos nuestros vicios y todas nuestras virtudes". "El amor propio o amor de sí mismo es un sentimiento grabado en nosotros por la Naturaleza; se transforma en cada hombre en vicio y en virtud, según los gustos y las pasiones que lo animan". "El hombre es sensible al placer y al dolor físicos; en consecuencia, busca al uno y huye del otro; a esta busca y a este huir constantes se da el nombre de amor a sí mismo". Al amor propio así explicado debe el hombre sus deseos, sus pasiones, con todas sus diversidades. "El amor por nosotros mismos nos hace enteramente lo que somos" y a él también se debe el amor al poder, del que derivan, según Helvetius, nuestras inclinaciones. "Cada uno quiere mandar porque quisiera acrecentar su felicidad..." "El amor al poder fundado sobre el amor a la felicidad es el objeto común de todos nuestros deseos. También las riquezas, los honores, la gloria, la envidia, la consideración, la justicia, la virtud, la intolerancia, en fin todas las pasiones ficticias (es decir las que no nacen de necesidades, de los dolores y de los placeres físicos) no son en nosotros sino el amor al poder manifestado bajo estos nombres diferentes. El poder es el único objeto de afán de todos los hombres".

Para Helvetius, el interés personal es el móvil de todas nuestras acciones, guía única de nuestra conducta. Porque la llamada *ética* tiene como motores únicos el dolor y el placer, el amor propio es la única base para construir una moral útil. Los moralistas pueden hacerse oír por el egoísmo del individuo a favor de este egoísmo. El camino para lograrlo consiste en mostrar al hombre la conexión de sus ideas con sus acciones, en probarle que su mayor interés está en instruirse, en hacer sus pensamientos claros y distintos. Es posible actuar sobre la conducta humana: "curando a los hombres de sus errores se les curará de la mayor parte de sus vicios". El progreso posible por esta ruta es indefinido; la moral puede perfeccionarse sin limitación alguna.

En el tercer discurso de *Del espíritu* se leen estas palabras: "Todos los hombres tienen el poder físico de elevarse a las

más altas ideas y las diferencias de espíritu que se notan entre ellos dependen de las diferentes circunstancias en que se hallan colocados y de la distinta educación que reciben". Toca al Estado tomar las medidas legislativas adecuadas para proporcionar a los hombres el conocimiento de su verdadero interés, capaz de asegurarles la felicidad. También Spinoza había señalado los fines —y la necesidad— de la educación. En su tratado *Del Hombre* (1772), Helvetius exalta la eficacia de la instrucción; las pasiones del hombre dependen de su educación. Pero si coincide con nuestro filósofo en cuanto a la elección del camino por el cual se ha de dirigir al hombre para que llegue a su ideal, difiere de él en la determinación de este ideal. Para Spinoza el soberano bien del hombre consistía en acatar el orden divino, en amar a Dios y contribuir así a la felicidad de la humanidad. Helvetius abandona toda referencia a Dios, ni cabe para él hablar de amor a Dios. El ideal del hombre no es otro que la unión de su interés propio con el interés social; en esta unión están la virtud y la felicidad: "Un hombre es justo cuando todas sus acciones tienden al bien público". "La virtud es sólo el deseo de felicidad de los hombres; la probidad que considero como la virtud puesta en acción, sólo es, en todos los pueblos y bajo todos los gobiernos diversos, el hábito de las acciones útiles a la nación". El filósofo y el sabio son quienes ven mejor dónde están los verdaderos intereses colectivos: "los filósofos son quienes, desde el estado salvaje, han llevado a las sociedades al punto de perfección en que se encuentran ahora".

Es la sociedad quien discrimina los valores de los individuos, pero la demanda de que el individuo busque siempre el bien de la sociedad no significa que se le requiera el sacrificio de su dicha propia. Es conducta moral aquella que, siendo satisfactoria para los intereses del individuo, es, al mismo tiempo, útil a sus semejantes: "El hombre virtuoso no es en absoluto el que sacrifica al interés público sus placeres, sus hábitos y sus más fuertes pasiones, pues tal hombre es imposible; sino aquel en quien la pasión más fuerte está de tal manera conforme con el interés general, que casi siempre es llevado a la virtud". El educador y el gobernante han de fijar los medios

capaces de llevar a los hombres, por el sentimiento del amor propio, a ser justos los unos con los otros.

Para Spinoza la razón era la suprema potencia en el espíritu del hombre, su mayor ventura estaba en el beatífico amor a Dios. El hombre razonable, según Spinoza, ama, naturalmente, a sus semejantes. También Helvetius habla del amor al prójimo, pero el camino que sigue para pregonarlo en nada se parece al de Spinoza. Helvetius confina al individuo dentro de un ámbito de objetos finitos; Spinoza, con su metafísica, liga al hombre a un principio absoluto, infinito. "Si su moral tiene un lado utilitario, por el otro, es poética y religiosa; en Helvetius —agrega un comentarista— sólo está el primero de estos aspectos de la moral espinociana".

El Barón D'Holbach, autor de *Sistema de la Naturaleza*, pensador más coherente y agudo que Helvetius, es materialista tanto en metafísica como en moral. Rebate la tesis sobre las causas finales para negar la existencia de Dios y procura construir una moral con prescindencia de toda religión positiva. Para D'Holbach el movimiento es inherente a la materia. Contra Descartes sostiene D'Holbach que la materia no es homogénea, que hay materias dotadas de propiedades diferentes. Todo lo que acontece es necesario, afirma el autor del *Sistema de la Naturaleza*. La *Naturaleza* no es la sola suma de los hechos *naturales;* es algo así como el principio de explicación de ellos. Y, por eso, algunos historiadores de la filosofía creen que la Naturaleza tal como la entiende D'Holbach, se parece, en ciertos aspectos, a esa *natura naturans* de donde, en Spinoza, procede la *natura naturata*. La aproximación es forzada. D'Holbach conocía a nuestro filósofo; aprendió no poco del inglés John Toland, crítico de la concepción espinociana sobre la materia. Reprobaba el panteísmo de Spinoza, pero fué, como Spinoza, determinista. Si para Spinoza el mundo corpóreo era el conjunto de manifestaciones modales del atributo Extensión de la divinidad infinita, para D'Holbach no había más realidad que lo material, de múltiples potencialidades. A diferencia

de Spinoza, D'Holbach reducía el pensamiento, la conciencia, a meros fenómenos corporales.

Si se admitiera que en el *Sistema de la Naturaleza* hay algo de Spinoza, habría que reconocer también que nada hay en él de la concepción central del espinocismo: la teoría sobre la infinita y eterna sustancia. "Para D'Holbach, hablando en términos espinocianos, sólo existirían modos finitos". Sin embargo, D'Holbach coincide con Spinoza en algunas negaciones y en la aceptación de lo que de ellas fluye. A Spinoza recuerdan estas palabras del Capítulo 11 de la parte I del *Sistema de la Naturaleza*: "La libertad en el hombre, sólo es la necesidad encerrada dentro de él mismo". Como Spinoza, D'Holbach sostenía que libertad y determinismo son prácticamente compatibles. Pero Spinoza no habría suscrito esta sentencia del pensamiento materialista del siglo XVIII: "Que se admita únicamente que la materia organizada sólo se diferencia de la no organizada por estar dotada de un principio motor, y que en los animales depende todo de la diversidad de las organizaciones, y será suficiente para adivinar la energía de las sustancias y la del hombre".

En la moral de Spinoza cabe ver dos aspectos, aparentemente discordantes y que sin embargo se integran coherentemente en el sistema de la *Ética*: el utilitario y el místico. En D'Holbach sólo hay una moral utilitaria. Spinoza concluye en una doctrina sobre el amor a Dios; D'Holbach sólo discurre en torno de una teoría sobre el interés colectivo.

Dijimos hace un momento que en D'Holbach sólo reaparece lo que en la moral de Spinoza tiene carácter utilitario. En el *Sistema social o principios naturales de la Moral y de la Política*, D'Holbach sostiene que la utilidad es el único criterio de lo bueno y de lo bello: "La virtud sólo es amable porque es útil". Mientras Spinoza era una mente religiosa a su manera, aunque rechazaba los razonamientos de los teólogos y no practicaba ningún rito, para D'Holbach la religiosidad "es incompatible con la moderación, la dulzura, la justicia y la humanidad". Excluía, dice Worms, lo religioso de la moral; censuraba a los moralistas antiguos porque no tuvieron la sabi-

duría de hablar un lenguaje igual al de la Naturaleza; a los moralistas modernos les reprochaba, unas veces, el dogma metafísico de una moral eterna y necesaria, y, otras, "la insuficiencia del principio psicológico de la simpatía para fundar una ética sólida".

A pesar de lo que acabamos de señalar, piensa Worms que en lo moral la base fué la misma en Spinoza y en D'Holbach; ambos buscaron el fundamento de la moral, no en una idea, sino en un hecho: el amor de sí mismo, la tendencia a conservar el ser propio. Con palabras que recuerdan a las de la *Ética,* el autor del *Sistema de la Naturaleza* afirma: "El hombre por su índole debe buscar conservarse y huir de todo lo que pudiera dañar a su existencia o hacerla penosa". El hombre debe procurarse el placer y la felicidad, que es "placer continuado". Y para ser feliz, debe distinguir unos placeres de otros, pues algunos traen más males que favores. Admitido esto último, se ha de aceptar que es función de la disciplina moral orientar al hombre sobre su interés verdadero, sobre los placeres que efectivamente lo son por su realidad y su duración. ¿Habrá de guiarse el hombre por los impulsos del corazón, de las pasiones, o habrá de conducirse por la reflexión racional, por el entendimiento? D'Holbach no condena enteramente el primero de estos caminos: las pasiones son necesarias y por sí mismas no son ni plausibles ni condenables. Son útiles y estimables cuando nos procuran felicidad a nosotros y a nuestros semejantes, y son nocivas y, por lo tanto, repudiables cuando nos dañan a nosotros o a los hombres con quienes convivimos. En cambio, la conducta dirigida constantemente por la razón, por la justa apreciación de las consecuencias de cada acto, concuerda con la sana moral. El hombre se acerca a la felicidad cuando aprende a discernir cuál es su verdadero interés. El malvado es un mal calculador; el cálculo justo hace que se prefieran los bienes mayores a los menores, dice D'Holbach con palabras que recuerdan a una proposición de la parte IV de la *Ética.* Cuando el hombre razona con justeza ve que hay una sola manera de lograr una felicidad constante. Para Spinoza el medio para hacernos felices consistía en el amor a Dios que en-

gendra subsidiariamente el amor a la humanidad. Para D'Holbach, y aquí se separa de Spinoza, ese medio consiste en buscar el bien de la sociedad. D'Holbach reitera con insistencia que nuestro interés sólo puede verse satisfecho si quienes nos rodean son felices. Para ser dichoso el hombre ha de procurar la felicidad de los demás.

La moral habrá de enseñar que el ser más útil al hombre es el hombre mismo, dice D'Holbach enunciando un pensamiento que se diría espinociano: ha de ser regla de conducta obrar siempre en vista del bien de la humanidad; nuestra felicidad no asegura por la de nuestros semejantes. "La utilidad constante y permanente de los hombres es el único carácter por el cual podamos reconocer lo verdadero, lo bueno, lo bello". "La virtud sólo es la utilidad de los hombres reunidos en sociedad". El sentido moral es "la aptitud natural para captar prontamente los efectos desastrosos o nocivos de los actos". Estas ideas las desarrolla D'Holbach en su *Sistema Social*. Allí también define el deber: "La obligación moral es la necesidad de ser útil a aquellos a quienes encontramos como necesarios para nuestra propia felicidad, y de evitar lo que puede indisponerles".

Ha de concluirse, por consiguiente, que en la moral de D'Holbach, al principio utilitario se suma el que atribuye a la sociedad un papel primordial. Para esta moral es virtuosa la conducta de la cual resulta una satisfacción duradera para quien la practica; su función es hacer conocer a los hombres que "su interés exige que practiquen la virtud: el fin del gobierno consiste en hacerles practicar la virtud", que se define como "utilidad de los hombres reunidos en sociedad". Tendríamos, en consecuencia, que D'Holbach y Spinoza afirman, ambos, el principio de la conformidad del bien individual con el bien general. Estas coincidencias no van en mengua de la diversidad metafísica, de la diferencia que significa la ausencia en D'Holbach de toda religiosidad, del amor intelectual a Dios, de toda teoría sobre la inmortalidad. Frente a la metafísica de la sustancia infinita, la de D'Holbach fué un puro materialismo; frente a la moral espinociana que partía de un

principio utilitario y culminaba en la unión con Dios, la de D'Holbach sólo era un utilitarismo que conciliaba el interés individual con el social. D'Holbach coincidió con la moral de Spinoza en la afirmación del principio utilitario; con su metafísica, en la afirmación de un determinismo universal. En lo demás, y es de significación esencial, D'Holbach se apartaba de Spinoza.

La Mettrie fué materialista. No enunció una concepción metafísica; la premisa de su moral es el principio del placer. "Todo lo que no es tomado en el seno de la Naturaleza, dice La Mettrie, todo lo que no es fenómenos, causas, efectos, ciencia de las cosas en una palabra, en nada concierne a la filosofía y procede de una fuente que le es extraña". En su *Arte de gozar*, La Mettrie afirma que el placer es dueño soberano de los hombres y de los dioses; ante el placer desaparece todo, incluso la razón. En su *Discurso sobre la felicidad* procura persuadir al lector de que no hay ningún bien ni felicidad fuera del placer vivaz y duradero. Adversario del estoicismo, La Mettrie lo combate con argumentos que a veces recuerdan a sentencias de Spinoza. Pero estas episódicas coincidencias no excluyen la diferencia radical entre las dos doctrinas. Se puede decir con sobradas razones que Spinoza también exaltó la noción del placer, pero en el espinocismo esta noción, por un extremo, arraigaba en el principio de la conservación del individuo, fundado en razones metafísicas, y por su otro extremo se expandía hasta la afirmación del gozo del amor a Dios. La Mettrie sólo ve el placer brutal, de los sentidos: "Pensar en el cuerpo antes que pensar en el alma es imitar la Naturaleza que ha hecho al cuerpo antes que al alma. La guía más segura es seguir a la vez el instinto de los hombres y el de los animales". Su doctrina —él mismo la resume— aconseja: "sólo hay que cultivar el alma para procurar más comodidades al cuerpo".

J. B. Robinet se llamaba el autor de una metafísica que no acercaba a la de Spinoza más que la de D'Holbach. En su libro *De la Naturaleza* (1763), al que Goethe admiró y que fué primitivamente atribuído a distintos autores, expone una filosofía que tiene con la de Spinoza, al decir de Paul Janet, más analogías que cualquiera otra de su siglo. Robinet no había hecho un estudio especial del espinocismo, ni empleado su método y sus fórmulas, mas se le asemeja por el fondo de la concepción. Pero a lo que llamaríamos panteísmo espinociano agrega un evolucionismo en el que no faltan anticipaciones de ideas del siglo XIX. Afirma que los elementos y los seres se han transformado poco a poco los unos en los otros. Dírnse —así cree Worms— que con razones poco científicas fué un precursor del evolucionismo de Darwin. Otros autores, entre ellos Siwek [1]), sostienen que la tesis de Robinet era la de un vitalismo de raíz naturalista. Su doctrina sería un preludio de la que más tarde hubo de desarrollar Schelling. Como Spinoza, rechaza todo antropomorfismo. Igualmente coincide Robinet con nuestro filósofo al admitir una perfección absoluta y otra relativa. Dios, así piensa Robinet a semejanza de Spinoza, no actúa para fines, y tampoco obra por azar. A juicio de Janet, Robinet enseña una doctrina que recuerda a la de los Alejandrinos. Sus concordancias metafísicas con Spinoza no excluyen que se aparte del espinocismo en las ideas sobre moral: admite el libre arbitrio y de él hace derivar la necesidad del mal sobre la tierra. Contra un pensamiento básico de Spinoza sostiene: "Es al sentimiento sólo a quien pertenece establecer una regla de moral". Destaca la existencia de un instinto o sentido moral, "fuente de la amabilidad interior de la virtud y de la fealdad intrínseca del vicio". Junto con el libre albedrío afirma la existencia de un bien absoluto. Próximo a Spinoza en metafísica, Robinet elaboró, pues, una moral sin afinidad alguna con la espinociana.

---

1) Paul Siwek, *op. cit.*, pág. 188.

Para Siwek, Robinet es un precursor de Schelling; para Worms [1]) Dom Deschamps es un precursor de Hegel. El nombre del abate benedictino Dom Deschamps fué reincorporado a la historia de la filosofía francesa en 1865, cuando Emile Beaussire publicó *Les antecedents de l'hegelianisme en France. Dom Deschamps et son systéme.* Diderot había conocido al abate. En una carta habla del monje que le leyó "el primer cuaderno de un tratado de ateísmo, muy fresco y muy vigoroso". Dom Deschamps escribió una *Refutación breve y simple del sistema de Spinoza,* acaso para evitarse el mote de espinocista y seguramente porque creía insuficiente la metafísica de nuestro filósofo, metafísica con la cual, sin embargo, coincidía en la concepción de que la causa y el efecto, esto es, el creador y lo creado "son dos cosas puramente relativas, que sólo pueden tener existencia la una por la otra y la una en la otra". Para Dom Deschamps, "el todo universal es *un ser* que existe" y "todos los seres sensibles sólo son matices de él". El mismo autor subraya que para él, el vocablo *todo* tiene dos significados distintos: 1) la existencia en sí, la existencia por sí misma; 2) el todo del universo, la materia, el mundo, etc. Dom Deschamps había leído a Spinoza y no ignoraba la distinción que establecía entre *natura naturans* y *natura naturata.*

Rousseau conoció las ideas de Dom Deschamps y le escribió que ellas le recordaban a las de Spinoza. Con Spinoza coincidía Dom Deschamps también en cuanto al fundamento de la moral, aunque sostuvo que la filosofía espinociana no podía ser base de moral alguna. En conformidad con su panteísmo, Dom Deschamps consideraba como principio de la conducta moral la tendencia del hombre a remontar a su fuente, al "todo", tendencia que sólo puede cumplirse en la unión del individuo con sus semejantes, por el espíritu y por el corazón. Sobre estas premisas Deschamps desarrolla un programa de organización social comunista. A la inversa de Robinet, Dom Des-

---

[1]) René Worms, *op. cit.*, pág. 261.

champs es un espinocista más audaz que su maestro acerca de los problemas sociales, porque quiere realizar "físicamente" y materialmente la unión de los individuos en el seno del todo, unión que para Spinoza era solamente psicológica y moral.

Saint Lambert, autor del *Catecismo Universal,* leído y admirado durante la Revolución, no fué espinocista, pero a veces sus opiniones concuerdan con las de Spinoza. Discípulo del sensualismo inglés, imitó a Rousseau al exaltar el sentimiento. Su moral es social y procura conciliar el interés individual con el colectivo. En su *Análisis del Hombre* sostiene que las pasiones derivan del amor propio. Éste es también el origen de la piedad. Saint Lambert no condena las pasiones y sólo quiere que se las oriente teniendo en vista el bien común. Aprueba aquellas que traen alegría al alma, pero quiere que todas sean sometidas a una ley de racionalidad. El imperio sobre sí mismo se logra convirtiendo en verdadera pasión el amor a la razón. En este punto Saint Lambert recuerda a Spinoza para quien los pensamientos sólo podían vencer las pasiones convirtiéndose, a su vez en sentimientos. También se parece a Spinoza cuando sostiene que el amor propio es móvil de todos los hombres, y agrega que no todos saben amarse: "Los hombres que se aman bien son los que procuran conocerse a sí mismos y no separan su propia felicidad de la felicidad ajena, porque saben que la dicha común es la dicha suprema". "Así, es virtud la disposición habitual a contribuir a la felicidad de los hombres y es vicio el sacrificar al interés propio malentendido lo que debemos a nuestros semejantes. El amor es la causa de la mayor parte de las virtudes". Para Spinoza, el amor intelectual a Dios es la beatitud, la virtud suprema. Saint Lambert, como otros escritores del siglo XVIII, reemplaza el amor a Dios por el amor a los hombres. Sin embargo, —así lo sostiene un ilustre historiador de las ideas morales en Francia— partiendo de principios que tomó de distintas fuentes, llegó a conclusiones que en muchos puntos particulares no difieren de las de Spinoza.

Los autores que acabamos de recordar enunciaron doctrinas en las que se percibe la huella de la influencia de Spinoza, pero, las más de las veces, de una influencia sólo parcial. Vieron en la moral de Spinoza la teoría utilitaria y han dejado de lado lo esencial de la metafísica espinociana.

Algunas décadas después será otro el cuadro. La metafísica de Spinoza va a resurgir. Pero también en Francia, y aún más que en Alemania y en Inglaterra, el resurgimiento del espinocismo se producirá después de un período de olvido de sus enseñanzas.

CAPITULO V

EL ESPINOCISMO EN ALEMANIA HASTA FINES DEL SIGLO XVIII

Wittich; sus censuras a Spinoza. — Las críticas al Tratado Teológico-Político. — *Rappolt y Thomasius. — Las objeciones de Musaeus al* Tratado Teológico-Político. — De Tribus Impostoribus *de Kortholt. — Balthasar Bekker, expositor de Spinoza. — El conde Tschirnhaus, discípulo de Spinoza. — Las relaciones de Leibnitz con Baruj Spinoza. Semejanzas y diferencias entre sus filosofías. Knutzen y Stosch, defensores del espinocismo. — Georg Wachter. — Spinoza en Alemania durante el siglo XVIII. Dippel y Edelmann. — La oposición de Wolff al espinocismo. Los continuadores de Wolff.*

Max Grunwald, en su libro *Spinoza en Alemania* [1]), señala que los primeros comentarios sobre el filósofo en ambientes germánicos aparecieron en la misma época cuando se comenzó a prestarle atención en los países vecinos, en Holanda y en Francia. En tiempos de Spinoza fué Holanda centro de la actividad intelectual independiente en Europa. En Holanda vivió y escribió Descartes; Spinoza era holandés. Bayle residió en Holanda, país donde Hobbes y Locke eran bien conocidos. Las comunicaciones entre las tierras de habla alemana y la patria de Spinoza eran frecuentes. En universidades holandesas estudiaban jóvenes nacidos en Alemania.

---

1) MAX GRUNWALD, *Spinoza in Deutschland*, ed. S. Calvary & Co., Berlín, 1897.

Ya el primer escrito de Spinoza, dedicado al pensamiento de Descartes, suscitó la curiosidad de estudiosos alemanes especializados en filosofía. Cuando, en 1670, apareció el *Tratado Teológico-Político* de nuestro filósofo, los teólogos de Alemania vieron en la obra un peligro y la combatieron, las más de las veces con argumentos que eran los comunes en la polémica antiespinociana de fines del siglo XVII. En la literatura adversa a Spinoza en el país de su nacimiento figura un libro, *Anti-Spinoza,* del alemán Chr. Wittich. La obra, publicada en 1690 en Amsterdam, tuvo influencia en los ataques contra el espinocismo y no careció de cierto mérito intrínseco. Su repercusión se debió, sobre todo, a que Wittich tenía autoridad entre los cartesianos de la universidad de Leyden, donde expresó los sentimientos de los discípulos de Descartes, deseosos de evitar a la memoria del filósofo francés toda responsabilidad por las ideas del autor de la *Ética.* Wittich critica a Spinoza su concepción sobre la sustancia; le censura por emplear un vocabulario que no es el generalmente utilizado; le reprueba el atribuir a ciertas expresiones un sentido distinto del corriente. Periódicos de prestigio en aquel tiempo, como "Leipziger Journal" y "Bibliothèque universelle", reproducían fragmentos del trabajo de Wittich, frecuentemente juzgado como el mejor documento anti-espinocista. Pero, a pesar de su oposición a Spinoza, Wittich no pudo eludir que se le formularan los mismos reproches que él hacía a nuestro filósofo y hasta se le acusó del pecado de haber tenido trato personal con él.

Antes de Wittich hubo alemanes que combatieron contra el espinocismo. Entre ellos se ha de recordar a Fr. Rappolt, profesor de teología en Leipzig. A las pocas semanas de haberse impreso el *Tratado Teológico-Político,* y cuando todavía no era públicamente conocido el nombre de su autor, Rappolt pronunció una disertación que inició en lengua alemana la acción adversa al filósofo. Rappolt repudiaba a Spinoza porque —así decía— Spinoza era ateo. Por la misma razón atacó a Spinoza el profesor Jacob Thomasius, catedrático de la Facultad de Filosofía de Leipzig y maestro de Leibniz. Para combatir al réprobo publicó *Adversus anonymum de libertate*

philosophandi, en mayo de 1670. Thomasius condena la diversidad de confesiones religiosas y celebra que todos los docentes de la Universidad de Leipzig sean adeptos del mismo credo. Thomasius empleó contra nuestro filósofo un idioma en extremo rudo, pero, según lo indica Grunwald, no dejó de ver acertadamente la vinculación de Spinoza con algunos autores que expusieron antes de él, o al mismo tiempo que él, ideas similares a las suyas.

Un conocimiento acabado de Spinoza poseía otro de sus críticos en lengua alemana: Johannes Musaeus. Musaeus publicó en 1674 un estudio sobre el *Tratado Teológico-Político* que fué considerado por sus contemporáneos como la más eficaz réplica al espinocismo. El tono era agresivo, como aconteció generalmente en los escritos polémicos sobre el autor del *Tratado.* Musaeus era profesor de Teología y acusaba a Spinoza de ser ateo "desvergonzado". Spinoza tuvo en su biblioteca el escrito de Musaeus y seguramente meditó sobre su análisis minucioso de cada uno de los párrafos del *Tratado Teológico-Político.* A juicio de Musaeus, la prueba del ateísmo de Spinoza está en la manera en que discurre sobre las Sagradas Escrituras, manera que, en definitiva, importa negar el carácter divino de la Biblia. Para Musaeus la Biblia es divina y no da a cada cual el derecho de filosofar a su agrado. Parecido fué el tono con que a Spinoza combatió el pastor Theophil Spitzel.

Ninguno de los adversarios de Spinoza llegó en sus críticas al extremo de virulencia del teólogo Kortholt, de Kiel, autor de *De Tribus Impostoribus* (1680). Su ataque apuntaba a Herbert de Cherbury, Hobbes y Spinoza y se lo leía tanto que al poco tiempo de publicarse hubo de hacerse de él una segunda edición. Kortholt, queriendo salvar a Alemania de la bajeza y el ateísmo, reprochaba a sus compatriotas el atender a los tres *impostores,* cuyas obras representan un peligro público; deploraba ver cómo las universidades y los palacios acogían enseñanzas malsanas. De los tres herejes es Spinoza el que más provoca su ensañamiento. No puede aceptar el pensamiento de Spinoza porque para este último la relación de Dios

con las cosas es la misma que la del todo con las partes; porque Spinoza niega a Dios y al diablo, al cielo y al infierno y niega la recompensa y el castigo; porque su concepción de la divinidad es la de un Dios que ni es creador ni es omnipotente. Kortholt se sorprende y se indigna de que a Spinoza se le hubiera ofrecido una cátedra en la universidad de Heidelberg.

Tan adversario de Spinoza como el teólogo de Kiel, lo fué Chr. Thomasius. Once años después de la muerte de Spinoza, es decir en 1688, publicó un escrito de crítica al *Tratado Teológico-Político*. En 1710 volvió a ocuparse del filósofo en su *Cautelae circa praecognita Jurisprudentiae*. Al comienzo su tono ciertamente no fué el de la diatriba; más todavía, al analizar la *Ética* reconoce el acierto de algunas de sus sentencias. Pero recomienda que se lea a Spinoza con cautela, porque sus teorías son peligrosas. Una década más tarde, en otra publicación, Thomasius reprueba, por ser confusa, la doctrina de Spinoza sobre la sustancia; el filósofo habría disimulado deliberadamente su incredulidad con la tesis de que Dios es la sustancia única.

Los mencionados nombres de autores germanos son todos de adversarios de Spinoza. Pero el filósofo también contó con partidarios de habla alemana. Tuvo trato personal con alemanes, como lo vimos en el primer volumen de la presente obra, y conocía la lengua alemana. Críticos alemanes hubo que hablaban del filósofo con respeto. Recordaremos a uno de ellos: Balthasar Bekker. En una publicación de 1684, Bekker señala el "ateísmo de Spinoza", pero expone las ideas del filósofo en términos que pueden despertar la simpatía del lector.

Más atención que los primeros adversarios alemanes de Spinoza y que sus adeptos sin mayor significación, merece el conde Walter von Tschirnhaus. En Tschirnhaus encontramos la mejor prueba de la estimación dispensada a Spinoza en círculos cultos de Alemania; por ella se explica, precisamente, que la universidad de Heidelberg le hubiera invitado a dictar cátedra de filosofía. En el primer capítulo de este volumen nos detuvimos en el cambio de cartas entre el filósofo

y Walter von Tschirnhaus, autor de una obra en la que, según Freudenthal, se advierte fácilmente una marcada influencia de Spinoza. Tschirnhaus, que había leído la *Ética* antes de publicarse, omitió prudentemente el nombre del filósofo en su *Medicina Mentis*, a pesar de que en muchas de sus páginas aparecen ideas del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* de Spinoza.

El conde Tschirnhaus era matemático y era filósofo; merece que se le tenga presente al hacer la historia de la filosofía alemana de fines del siglo XVII. Cuando estudió en Leyden, se ocupó en su disciplina predilecta y en el pensamiento cartesiano. Además de haber cambiado cartas con nuestro filósofo, parece, inclusive, que tuvo con él alguna entrevista. A Tschirnhaus le seducía la aplicación que Spinoza hizo del método matemático a problemas de la filosofía de la Naturaleza y de la filosofía moral. Tschirnhaus creía que Spinoza se equivocaba a veces, pero también juzgaba su concepción de la divinidad como más acertada que la de Descartes. Hemos dicho que en *Medicina Mentis* de Tschirnhaus (la primera edición apareció en 1687 y la segunda en 1693) se advierte la influencia del tratado espinociano sobre *la reforma del entendimiento*. A tal punto es esto verdad que en un comienzo Tschirnhaus pensó poner a su obra el título de la de Baruj Spinoza. La presencia de pensamientos de Spinoza en el libro de su independiente discípulo fué descubierta por algunos comentaristas que nada supieron de la vinculación personal entre ambos. Es netamente espinociano el programa intelectual que Tschirnhaus enuncia al hablar de una ciencia del universo que se demuestre por el método matemático *a priori* y se confirme por convincentes experimentos *a posteriori*. Tschirnhaus, a favor de la influencia cartesiana, comenta la libertad de la voluntad, pero también, y en esto se asemeja a Spinoza, concibe una ciencia moral construída sobre principios naturalistas. Como Spinoza, Tschirnhaus llama virtud al esfuerzo racional por conservar el ser propio. Igualmente recuerda a Spinoza su tesis sobre el conocimiento de la verdad como condición de la virtud. A la manera de Spinoza, dis-

tingue el conocimiento intelectual del sensible o imaginativo. Al ocuparnos en el primer capítulo de este volumen de la correspondencia entre los dos, vimos algo de las objeciones de Walter Tschirnhaus a Spinoza. El inteligente conde que había estudiado a Descartes y había leído la *Ética* aún inédita, concluyó por estar sometido a la influencia espiritual de Leibnitz, filósofo que merece un capítulo aparte en la historia del espinocismo en Alemania.

* * *

En el primer volumen de esta obra tuvimos ocasión de referirnos a la relación personal del pensador alemán con el filósofo de La Haya. Leibnitz, la figura más destacada en la filosofía europea de la generación siguiente a la de Spinoza, fué en extremo cauteloso en su trato con este último, el cual, a su vez, no depositó mayor confianza en su joven colega. Hay quienes con abundantes razones juzgan que la conducta de Leibnitz para con Spinoza no fué de lo más encomiable. El hombre de múltiples talentos que visitó a Spinoza en La Haya en 1676 y que a la muerte de este último quiso conocer sus obras inéditas que hubieron de publicarse en 1677, estudió seriamente la *Ética* y los otros escritos espinocianos en los diez años que siguieron a la edición de la *Opera Posthuma*. Una historia de las relaciones de Leibnitz con Spinoza y un relato de las expresiones del primero respecto del segundo pueden encontrarse en el libro de Ludwig Stein *Leibnitz und Spinoza*, publicado en Berlín en 1890. En una carta de 1678 Leibnitz decía: "Las obras póstumas del difunto Señor Spinoza acaban de ser publicadas. He encontrado en ellas cierto número de ideas buenas, similares a las mías, como lo saben algunos de mis amigos, que también lo fueron de Spinoza. Pero también contienen paradojas que no encuentro ni verdaderas ni plausibles. Por ejemplo, que solamente hay una sustancia, es decir: Dios; que las cosas creadas son modos o accidentes de Dios; que nuestra alma nada puede ser después de la muerte; que Dios mismo piensa, pero no tiene entendi-

miento ni voluntad; que toda cosa ocurre por cierta necesidad fatal; que Dios actúa, no por fines, sino por alguna necesidad de su naturaleza, lo que significa conservar la providencia y la inmortalidad verbalmente, pero sin admitirlas en realidad. Pienso que el libro es peligroso para quienes se tomen la molestia de recorrerlo íntegramente...".

Veinte años después de haber escrito estas líneas, Leibnitz, en 1697, declaraba refiriéndose a Faydit: "Si lo que dice es acertado, fluye que no hay libertad ni providencia; que lo que no ocurre es imposible, y lo que ocurre es necesario, exactamente como Hobbes y Spinoza lo dicen en términos más claros. También se puede sostener que Spinoza no hace otra cosa que cultivar ciertos gérmenes de la filosofía de Descartes". Trece años más tarde, Leibnitz decía en la *Teodicea:* "En Spinoza el reino de Dios no es otra cosa que el reino de la necesidad y de una necesidad ciega (como en Estraton), a través de la cual todo emana de la naturaleza divina, sin que haya en Dios elección alguna y sin que la elección del hombre lo exima de la necesidad...".

Con prudente cálculo Leibnitz procuraba no nombrar a Spinoza y cuando lo hacía quería pasar inadvertido. Pero las modalidades de la conducta personal de Leibnitz para con Baruj Spinoza son cosa secundaria frente al problema de si la filosofía del uno es análoga a la del otro. En los libros de historia de la filosofía se suele decir que Spinoza y Leibnitz pertenecieron, ambos, a la escuela cartesiana. Profundas son, indudablemente, las discordancias entre Spinoza y Descartes. ¿En qué medida es Leibnitz deudor de Spinoza, del filósofo con el cual quiso evitar que se le pudiera señalar cualquier vinculación ideológica? ¿Tomó enseñanzas de Spinoza el autor que aseguró que el primero sólo cultivó algunos gérmenes contenidos en la obra de Descartes? A estas preguntas los historiadores han dado y dan respuestas contradictorias, entre las cuales no falta la de quienes afirman que Leibnitz procuró conciliar ideas de Spinoza con las de los críticos franceses del espinocismo. A fines del siglo XVII y también en el XVIII se sostuvo más de una vez que Leibnitz repetía las

ideas de Spinoza, consistiendo su originalidad únicamente en su presentación novedosa. Mendelssohn creía que Leibnitz tomó de nuestro filósofo la doctrina sobre la *armonía preestablecida;* Lessing, en cambio, pensaba que Spinoza sólo ofreció al pensador alemán la *incitación* a esta doctrina, pero no la doctrina misma. En el siglo XIX, Michelet, a diferencia de otros historiadores, afirmaba que la filosofía de Leibnitz es la conclusión lógica de la de Spinoza. Kuno Fischer sostuvo que en la formación del pensamiento de Leibnitz hubo distintas etapas; la teoría de las mónadas sería independiente de Spinoza, y sin embargo, aun en esta doctrina Leibnitz enunciaría algunas ideas concordantes con el espinocismo.

Leibnitz mismo alegaba que con su monadología había "destruído" el espinocismo, pues para él "hay tantas sustancias verdaderas, y, por decirlo así, espejos vivos y siempre persistentes del universo, o universos concentrados, como *mónadas* hay, mientras, según Spinoza, existe una sola sustancia". Contra Baruj Spinoza, Leibnitz afirmaba: "cada sustancia es un imperio dentro de un imperio, pero en justo concierto con todo el resto". Cada una de las múltiples sustancias, decía el filósofo alemán, "sale inmediatamente de Dios, y, sin embargo, es producida conforme con las otras cosas". "El reino de Dios no suprime ni la libertad divina, ni la libertad humana, sino solamente la indiferencia de equilibrio, invención de aquellos que niegan los motivos de sus actos porque no los comprenden". Sin embargo, el propio Leibnitz declara en su *Nuevo Ensayo* que en un momento había comenzado "a inclinarse del lado de los espinocistas, que sólo dejan a Dios una potencia infinita". En conclusión cabría decir que Leibnitz, conocedor del espinocismo, negaba cualquier clase de vinculación con él. La tarea del estudioso ha de consistir, entonces, en examinar si la negativa de Leibnitz es o no sincera.

A primera vista las concepciones de Leibnitz y Spinoza son incompatibles entre sí. En la *Teodicea,* donde se enuncian opiniones aparentemente contradictorias, expresa Leibnitz más de una vez su conformidad con el método geométrico de la *Ética* y también señala deficiencias del espinocismo en materia

de moral. Esto último justifica que se admita que Leibnitz quiso oponer al determinismo espinociano la causalidad ética. A esta divergencia entre los dos filósofos habría que agregar otras: Spinoza, lo hemos visto en detalle en el tomo anterior de esta obra, pensaba que todas las cosas tienen comercio las unas con las otras, que todas están interconectadas dentro de un sistema unitario y coherente. Leibnitz, en cambio, sostenía que cada cosa existe por sí y subsiste independientemente de las demás. Al monismo de Spinoza, oponía, pues, un no menos categórico pluralismo, dentro del cual cada entidad singular está recluída en sí misma, "sin puertas o ventanas". Leibnitz hablaba de una "armonía preestablecida", pero, al mismo tiempo, asentaba que cuanto sabemos de una cosa es un saber sobre ella solamente, pues lo que llamamos mundo está constituído de individuos sin relaciones de reciprocidad. Para Leibnitz, el mundo, "el mejor de los mundos posibles", era obra de la creación de Dios, de una creación libre, como es libre la elección del hombre. Para Spinoza todo lo que acontece es necesario y el llamado libre-arbitrio una quimera nacida de la ignorancia.

Tal es el resultado de un primer cotejo entre ambas filosofías: pluralismo contra monismo, libertad contra determinismo. Al igual que la de Spinoza, la metafísica de Leibnitz es una teoría sobre la sustancia de las cosas. Para Spinoza, no había más que una única sustancia: Dios. Leibnitz, según sus más autorizados intérpretes, reduce el concepto de sustancia al de fuerza, considera equivalentes las nociones de fuerza activa e individualidad y concibe las *mónadas* tomando como pauta el alma humana; Spinoza interpreta las cosas particulares como *modos* de una única sustancia de infinitos atributos. Frente a estas discrepancias, indica Roth [1]) una fundamental similitud entre las dos filosofías a que nos estamos refiriendo. La aparente oposición entre las dos se disipa cuando se reconoce en lo que Leibnitz dice sobre cada una de la mul-

---

1) León Roth, *Spinoza*, Little Brown and Company, Boston, 1929, págs. 105 y ss.

titud de las mónadas lo mismo que Spinoza afirma respecto de la sustancia única. Roth juzga el tránsito de la filosofía de Spinoza a la de Leibnitz como un proceso similar al que se produjo en el pensamiento antiguo del eleatismo al atomismo. Leibnitz habría elaborado de manera personal ideas extraídas de Spinoza y en puntos particulares de su filosofía —la teoría del alma, la armonía preestablecida, las doctrinas de la libertad y de la perfección— dependería estrechamente de concepciones propias de la filosofía espinociana. Ejemplo ilustrativo en este sentido sería el resultado obtenido con el examen de la supuesta oposición de la *libertad* de Leibnitz al *determinismo* de Spinoza. Si se presta atención a las ideas de Leibnitz sobre la libertad, se verifica que ellas distan de la tesis espinociana sobre la necesidad menos de lo que pareciera a primera vista. En efecto, para Leibnitz los actos de los hombres son *contingentes,* no deducibles de una ley universal; cada mónada obra en acuerdo con *su propia ley* y a eso llama Leibnitz *espontaneidad;* los actos humanos han de guiarse, inteligentemente, hacia la perfección. Para Spinoza la libertad es la *necesidad propia.*

Como Spinoza, Leibnitz coloca el conocimiento de la razón por encima de las nociones confusas de los sentidos: "Estamos exentos —dice en la tercera parte de la *Teodicea*— de esclavitud en cuanto actuamos con un conocimiento distinto y estamos sometidos a las pasiones en cuanto nuestras percepciones son confusas". Estas palabras de Leibnitz recuerdan al ideal de vida racional claramente expuesto en la *Ética.* A la unión, afirmada por Spinoza, de perfección moral y amor intelectual a Dios recuerda esta sentencia del prólogo de la *Teodicea*: "Cumpliendo un deber, obedeciendo a la razón, uno dirige todas sus intenciones al bien común, que no difiere de la gloria de Dios". Así se vincula con un aspecto del pensamiento de nuestro filósofo la concepción central de Leibnitz sobre la actividad humana. La relación del autor de la *Teodicea* con Spinoza sería tan estrecha que, según Piat, "Leibnitz fué hasta el final un prisionero del genio de La Haya". Esto sólo pasaría inadvertido para quienes no tuvieran pre-

sente que Leibnitz concibió dos filosofías distintas: una, destinada al uso popular; la otra inspirada en los principios de Spinoza. Discípulo, pues, de Spinoza, Leibnitz sostenía que el determinismo espinociano es destructor de todos los valores preciosos para la humanidad. Este juicio, nada original, y que también se aplicó más de una vez al sistema de Leibnitz mismo [1]), adquirió por un accidente histórico gran importancia. Ese accidente fué Wolff. En todo caso, no impidió que "en la marcha de la filosofía alemana la doctrina de Leibnitz haya servido a menudo de vehículo a la doctrina de Spinoza" [2]).

* * *

La hostilidad contra Spinoza, originada sobre todo en círculos eclesiásticos, no impedía que el filósofo contara en Alemania a fines del siglo XVII con defensores dispuestos a combatir en favor de sus ideas. Entre ellos estaba Matthias Knuzen. En 1674, cuando se desarrollaba la acción contra el *Tratado Teológico-Político,* Knuzen defendía el racionalismo, defendía a Spinoza y su actitud frente a las Sagradas Escrituras. Sostuvo que son ambiguos algunos textos de la Biblia y los juzgó con apreciaciones que recuerdan a otras enunciadas por Spinoza en el referido *Tratado.* Dieciocho años después del escrito de Knuzen publicó Friedrich Wilhelm Stosch en Berlín un trabajo, *Concordia rationis et fidei,* que contribuyó a difundir las ideas de Spinoza. Stosch acordaba primacía a la razón sobre la fe, era determinista y pensaba que el hombre es una partícula del *todo,* un ser extenso y pensante constreñido a existir y a obrar de cierta manera. Como Spinoza, Stosch creía que Dios es la única sustancia. Ideas de la *Ética* reaparecen en la parte del libro de Stosch dedicada al

1) Se ha señalado la "oposición teórica e identidad práctica" entre Leibnitz y Spinoza en lo que concierne al problema moral. V. H. WILDON CARR, *The Unique Status of Man,* ed. Macmillan, 1928, cap. II, págs. 75-77.

2) VICTOR DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme,* Alcan, París, 1892, 2ª parte, cap. II.

estudio de las pasiones y de la liberación del hombre por el dominio sobre ellas.

Para terminar con la historia del espinocismo en Alemania en el siglo XVII, debemos todavía recordar a un autor del cual nos hemos ocupado en el segundo tomo de esta obra al hacer el relato de distintas tesis sobre los orígenes de la filosofía de Spinoza. Nos referimos a Johann Georg Wachter, el cual, en 1680, se dirigió a Amsterdam donde encontró a un compatriota suyo que había adoptado la fe judía en la comunidad "portuguesa" y cambiado su nombre de Speeth por el de Moisés Germanus. Ambos conversan sobre religión, y el flamante judío Moisés Germanus explica al cristiano Wachter la diferencia entre las dos confesiones. Para él, el cristianismo rinde culto a un Dios que está más allá del mundo, mientras el judaísmo adora a un Dios que se manifiesta en las acciones de la Naturaleza. Partiendo de ahí, Wachter afirmó la identidad de judaísmo y Cábala y la identidad de espinocismo y judaísmo. Spinoza resultaba, así, un "cabalista". La "enseñanza secreta" había llevado al sacrificio a Speeth. Wachter se apresuró a consolarle, escribiéndole respecto de la doctrina misteriosa: "... también Spinoza aprendió sus artes en la Cábala". En 1699 publicó Wachter un libro con el título *Spinozismus im Judentumb* donde quería probar que las ideas contenidas en la *Ética* y en el Epistolario de Spinoza eran una exposición de la "filosofía secreta" de los antiguos hebreos. Diecisiete años después editó él mismo su *De recondita hebraeorum philosophia* o *Elucidarius Kabbalisticus*. Sostenía que Spinoza "coincide principalmente con la escuela judía de hoy". Sus reflexiones llegaban aún más lejos, pues afirmaba: "hay un consenso de la Sinagoga judía con Baruj Spinoza, su hijo fiel". Wachter reconoce, sin embargo, que en la filosofía de Spinoza hay algo que "no es judío ni cabalista". Spinoza —indica además— ha eliminado de su doctrina fábulas cabalísticas que juzgaba inaceptables, y al propio tiempo llevó lo esencial de la concepción de la Cábala a extremos ignorados por los adeptos de ella. Respecto de la forma en que está redactada la *Ética*, agrega que el filósofo, con las demos-

traciones matemáticas, ha querido probar aquello "que ya anticipadamente había aceptado" [1]).

Leibnitz, en aquel momento, consideraba inaceptable el punto de vista de Georg Wachter, pues creía que Spinoza era discípulo de Descartes y cualquiera otra apreciación sobre el origen de la filosofía espinociana le parecía inaceptable. Ello se comprueba en *Leibnitz, Descartes et Spinoza,* trabajo de Foucher de Careil publicado en 1861 y en el cual aparecen las observaciones críticas de Leibnitz al libro de Wachter. Pero cuatro años después de publicado el *Elucidarius Kabbalisticus,* Leibnitz enunciaba en su *Teodicea* juicios similares a los de Wachter. En sus años de madurez, Waehter dictó cátedra de filosofía en Berlín y estudió con cierta seriedad las obras de Spinoza. En 1704 publicó una obra, *Origines juris naturalis,* donde se comprueba una marcada influencia espinociana. Empleando el método matemático, deduce de la noción de Dios todo el derecho natural. Sigue a Spinoza en lo concerniente al método y, además, coincide con él en la definición de la virtud, en el concepto de la *perfección* y en la idea misma de *derecho natural.* Estas concordancias dieron lugar a que se le requiriera a Wachter que repudiase públicamente la doctrina del pensador de La Haya. Así lo hizo, pero en 1724, en un escrito que publicó sin nombre de autor, volvió a ocuparse de Spinoza, de los orígenes de su filosofía y de la decisiva influencia que ejerció en la de Leibnitz. Max Grunwald le reconoce el mérito de haber sido en Alemania uno de los primeros escritores que comentaron la filosofía de Spinoza con un criterio de imparcialidad.

* * *

Al iniciar la historia del espinocismo en Alemania en el siglo XVIII se ha de recordar, en primer término, que de origen alemán era el pastor Colerus, autor de una famosa biografía

---

1) Schaje Scheuer, *Spinoza und die Juedische Philosophie des Mittelalters,* Firenze, 1925.

del filósofo, publicada en 1705. Esta biografía podía ser un antídoto para la prédica de autores como Spizelius y Musaeus y para el ya mencionado libro de Christian Korthlot, *De Tribus Impostoribus Magnis*, dedicado a Herbert de Cherbury, Thomas Hobbes y Baruj Spinoza. He aquí algunas de las opiniones de Kortholt sobre Spinoza:

"¡Que el nombrado en último término sea atacado por la sarna! ¿Pero, quién es él? Es Benedictus Spinoza, que mejor debiera ser llamado Maledictus, porque esta tierra llena de espinas, por maldición divina, no ha producido ningún hombre más maldecido y ningún hombre con obras más espinosas. Primero fué judío, y expulsado de la sinagoga por las opiniones monstruosas que pronunciaba contra el judaísmo; luego se convirtió al cristianismo, no sé por qué falsedad y engaño". "Se puede ver acá, dice Kortholt en otro lugar, las enseñanzas extremadamente ignominiosas de este hombre infame, enseñanzas que merecerían las llamas del infierno... Y, sin embargo, este maldito hipócrita es tan desvergonzado y arrogante que hasta declara que no enseña nada que ataque a la piedad, a las buenas costumbres y a la educación piadosa de la juventud" [1]).

Muy distinto era el lenguaje del biógrafo Colerus, tan ecuánime en la apreciación de la personalidad moral de Spinoza como severo en el juicio sobre su filosofía.

En el siglo XVII y en las primeras siete décadas del siglo XVIII —señala Freudenthal [2])— algunas veces el nombre del filósofo fué utilizado en la lucha antieclesiástica por autores más notorios por su virulencia de polemistas que por su seriedad de pensadores. Entre ellos se ha de mencionar a J. C. Dippel y a J. C. Edelmann. Dippel (1673-1734) era una mezcla de "librepensador" y de místico. Comenzó siendo médico y concluyó dedicándose a la jurisprudencia y a las matemáticas. "Como filósofo —agrega Freudenthal— no se le puede

---

1) J. Freudenthal, *Spinoza. Leben und Lehre*, Heidelberg, 1927, segunda parte, pág. 214.

2) J. Freudenthal, *op. cit.*, 2ª parte, pág. 223.

tomar en serio". Sus opiniones eran tan inconsistentes como sus aficiones. Acerca de Spinoza enunció apreciaciones en extremo contradictorias. Un día lo juzgaba su "maestro"; otro día lo calificaba como un "tonto", como un "fantaseador matemático". Dippel negaba la inspiración de las Sagradas Escrituras, pero se consideraba a sí mismo iluminado por un espíritu sobrenatural. Unas veces repetía algunas ideas de Spinoza; otras tergiversaba el pensamiento del filósofo creyendo que lo comprendía. Es difícil asegurar si había leído los libros de Spinoza, pero es cierto que leyó el antes recordado artículo del *Diccionario* de Bayle. Mentaba con frecuencia el nombre de Spinoza y solía convertir en elogios las censuras de Bayle.

La confusión de ideas de Dippel se transmitió a su discípulo Johan Christian Edelmann (1698-1764), hombre más estimable que su maestro. Edelmann, como Dippel, declamaba contra la Biblia, contra los dogmas, contra los clérigos. Se decía adepto de un cristianismo singular, mezcla de misticismo, de filosofía espinociana y de ideas tomadas del inglés Toland. Aparentemente coincidía con Spinoza en la afirmación de que sólo existe un ser único, Dios. Sostenía que el mundo visible es una sombra del ser incomparable, del cual las cosas creadas son solamente modificaciones. El mundo es eterno, no tuvo comienzo, pues si así no fuera Dios hubiera tenido que modificarse en el acto de la creación. La Biblia no es de inspiración divina; el espíritu de Dios vive en nosotros y su voz es la conciencia de cada cual, más definida que los oscuros y contradictorios textos bíblicos que por ser así dan lugar a discusiones y polémicas. Edelmann había leído a Spinoza y protestaba contra quienes acusaban al filósofo de ser ateo. Le parecía injusto este cargo contra el hombre para quien "Dios está en todas las cosas". No quería que se le juzgara como espinocista, pero reconocía haber aprendido de Spinoza la tesis de la inmanencia. El mismo Freudenthal indica que en el siglo XVIII hubo en Alemania otros "espinocistas", fuera de los nombrados, pero Spinoza, en verdad, era poco conocido. Sus libros eran muy raros, a tal punto que Schleiermacher

hubo de enterarse del espinocismo a través de extractos hechos por Jacobi. "Ideas de Spinoza flotaban en el aire pero faltaba la capacidad de abarcarlas". Se solía dar el nombre de espinocismo a pensamientos que no se parecían a los del filósofo y se condenaba a Spinoza sin leerlo.

De mayor alcance que la adhesión de autores como los que acabamos de mencionar y que las objeciones de críticos que desconocían a nuestro filósofo, es la actitud que frente a él tuvieron Leibnitz y Wolff. Digamos desde ya que ni las censuras a veces visiblemente injustificadas del uno ni la hostilidad franca del otro lograron destruir totalmente la difusión de ideas espinocianas. Éstas actuaban subrepticiamente en el ánimo de no pocos estudiosos y aún en determinados círculos, inclusive durante el período que podemos llamar de letargo del espinocismo. El historiador Brucker deploraba el auge de las ideas de Spinoza. Brucker publicó en Leipzig en 1744 una *Historia Crítica de la Filosofía* donde repudia el "sistema ateo" de Spinoza fundado en la tesis que afirma la existencia de una sola sustancia y niega la posibilidad de toda otra. Fué discípulo del profesor Budden, el cual, lo mismo que Johan Joachim Lange, polemizó contra Wolff. Lange era adversario de Wolff y sostenía que Leibnitz había tomado de Spinoza su doctrina sobre la "armonía preestablecida".

La actitud de Christian Wolff (1679-1754) frente al pensamiento de Spinoza tiene en la historia del espinocismo en Alemania una significación sobresaliente. Wolff, discípulo y continuador de Leibnitz, combatió contra el llamado "ateísmo" de Spinoza y se defendía a sí mismo y defendía a su maestro de la acusación de haber enseñado un determinismo igual al del ateo. Sostenía que en sus ideas y en las de Leibnitz nada había del *fatalismo* espinociano y preguntaba: ¿cómo se puede creer que la "armonía preestablecida" de Leibnitz proceda de Spinoza, si este último no admite la distinción entre alma y cuerpo, si son para él dos aspectos de una única realidad? Adversario de Spinoza, Wolff determina a través de sus continuadores la conducta predominante contra el espinocismo en Alemania hasta las últimas décadas del siglo XVIII.

Wolff, en sus cursos de filosofía, recordaba las censuras de Leibnitz a Spinoza; discípulos de Wolff ocuparon las cátedras de las universidades alemanas y "repetían sobre el filósofo la apreciación convertida en *clisé*". Las voces de los continuadores de Wolff ahogaban las muy aisladas expresiones favorables al espinocismo. "Vulgarizador" de Leibnitz, Wolff, en sus numerosas obras, que tuvieron gran éxito de difusión, no expuso un sistema filosófico original. Pero su crítica al espinocismo, expuesta primero en una disertación que fué famosa, hizo escuela, no sólo en Alemania, sino también en Francia. Durante un cuarto de siglo después de su muerte, se enunciaban sus objeciones al método de la *Ética* y a aspectos particulares de la filosofía de Spinoza: eran una enseñanza de la que no podían apartarse los profesores alemanes. Así aconteció, a la vez que la lectura directa de las obras de Spinoza fué extremadamente rara. Con esos veinticinco años terminó un siglo de la historia de las ideas de Spinoza en Alemania. Alrededor de 1780 se inicia un nuevo capítulo de esta historia y, con él, un nuevo capítulo en la cultura europea.

CAPITULO VI

EL RESURGIMIENTO DE SPINOZA EN ALEMANIA DESDE LESSING HASTA HEGEL

El resurgimiento del espinocismo en Alemania a fines del siglo XVIII. Jacobi: sus ideas, su opinión sobre la filosofía de Spinoza. — Lessing: sus opiniones filosóficas, su conocimiento del espinocismo. Un diálogo entre Lessing y Jacobi sobre la filosofía de Spinoza. — La polémica de Jacobi y Mendelssohn sobre el "espinocismo" de Lessing. — Goethe y Spinoza. — La controversia sobre el espinocismo de Goethe: Gebhardt, Delbos y Dilthey; Caro y Cassirer. — La divergencia entre Goethe y Spinoza. — Herder. Su libro sobre Spinoza. La influencia de Spinoza en las ideas de Herder sobre la historia de la humanidad. — El romanticismo alemán y Spinoza. — Heine y Spinoza. — El espinocismo en los filósofos alemanes postkantianos: Fichte, Schelling, Hegel.

A fines del siglo XVIII la filosofía de Spinoza comenzó a ser un factor de principalísima importancia en manifestaciones sobresalientes de la cultura alemana. Entonces el juicio de los estudiosos se apartó de la crítica condenatoria con que Wolff, primero, y sus discípulos, después, habían comentado las tesis espinocianas desde las cátedras universitarias. La restauración de la doctrina de Spinoza consistió, al comienzo, no tanto en adhesión a sus teorías particulares como en un vivo interés por conocerlas en su fuente. Algunos historiadores de la filosofía alemana creen que el resurgimiento del espinocismo en las décadas finales del siglo XVIII no fué un fenó-

meno accidental. Se trataría de un hecho explicable por el florecimiento de la cultura germánica que siguió a las victorias de Federico I y por una cierta necesidad de varios pensadores de crearse un mundo especulativo. En Spinoza podían recoger enseñanzas aprovechables los espíritus afanosos de formarse una imagen coherente de la realidad y deseosos de oponer una filosofía rotundamente afirmativa a la *crítica* kantiana. La atmósfera era entonces propicia al libre examen, tanto para la valoración de concepciones antes aceptadas sin reparo, como para la adopción de pensamientos que solían ser rechazados en nombre de algo que parecía una tradición. En este ambiente de libertad de pensamiento, en el que no tenía cabida la sumisión a autoridades consagradas, podían ser fructíferas las ideas del filósofo que había elaborado su sistema con absoluta independencia intelectual.

En ningún momento fué completa la exclusión de Spinoza del ámbito de las preocupaciones filosóficas en Alemania. Pero su confinamiento en el menosprecio oficial por obra de la escuela de Wolff naturalmente dió lugar a que su reaparición en el escenario de la cultura germánica estuviese estrechamente ligada a la actuación de determinados hombres. Entre ellos ha de mencionarse en primer término a F. H. Jacobi (1743-1819). Adversario de toda filosofía, Jacobi es considerado comúnmente como el restaurador del interés por la de Spinoza en Alemania. Perteneció a la misma generación de Goethe y Herder, caracterizada por una mayor o menor admiración a Spinoza y, en todo caso, por una apasionada curiosidad de conocer sus doctrinas. Era la generación siguiente a la de Mendelssohn y Kant, el primero adversario de Spinoza y el segundo sin mayor conocimiento del espinocismo. Con Mendelssohn y a propósito de Spinoza libró Jacobi una polémica de alcance histórico y de la que Kant se mantuvo deliberadamente alejado. Hamann, amigo del filósofo de Koenigsberg, escribe: "Kant me ha confesado que nunca conoció a Spinoza de cerca. Ocupado con su propio sistema, no tuvo ni gusto ni tiempo para dedicarse a un estudio profundo de los otros". Cuando Jacobi publicó una exposición del espinocismo, Kant

la juzgó tan poco aceptable como los textos del mismo Spinoza.

El tema central de las preocupaciones de Jacobi fué la religión. Pensaba que ella no podía asentarse sobre bases racionales y que su único fundamento posible es la fe. La razón, por su misma índole, conduce a conclusiones incompatibles con la afirmación de Dios. En efecto, la razón concibe todo lo que es y acontece como resultado necesario de causas y no puede dejar de sostener que todos los objetos y hechos son manifestaciones de una sustancia única. En cambio, la afirmación de la existencia de Dios implica que éste precede al mundo y que el hombre es libre. Estas opiniones de Jacobi difieren, evidentemente, de manera radical de las tesis principales de la *Ética*. Jacobi tuvo su primera información sobre Spinoza a través de textos de Wolff, más interesado en refutar al filósofo que en darlo a conocer, y hasta empleó argumentos de Wolff en su polémica contra el panteísmo. Pero también leyó las obras de Spinoza mismo; las leyó, las estudió y las admiró. La filosofía de la *Ética* fué para él, entonces, el modelo de toda filosofía; creía que la especulación filosófica consecuente ha de conducir siempre, lógicamente, al espinocismo. Spinoza había sido el único filósofo congruente, porque se entregó a pensar con resolución, sin desviarse y sin detenerse a mitad de camino.

Jacobi estaba a tal punto persuadido de lo que acabamos de recordar que, a su juicio, se debía ser espinociano o renunciar a filosofar. Respetaba al filósofo Spinoza más que a ninguno, pero rechazaba toda filosofía. Su aversión a la filosofía le llevó a ser hostil a la del pensador ejemplar. A este resultado paradójico llegó Jacobi en su meditación sobre Spinoza. Y llegaba a él en virtud de esa convicción central de su pensamiento que indicamos hace un instante: la filosofía, es decir, la razón, es incapaz de alcanzar la verdad; para lograrla es menester seguir la senda del corazón. Discurría con argumentos semejantes a los que contra Descartes enunció Pascal. La fe se basa en una certidumbre inmediata que nace de una fuente extraña a la razón: "Todos hemos nacido en la fe y debemos quedar en la fe; como hemos nacido todos en la sociedad, y debemos quedar en la sociedad". La fe de que

hablaba Jacobi significaba la admisión, como verdad absoluta, de la existencia de un Dios trascendente y creador del mundo, y la admisión, también como verdad absoluta, de la libertad esencial del hombre. Spinoza habló de Dios y le profesó devoción, pero su divinidad era inmanente al mundo, aunque no se agota en este mundo; Spinoza juzgaba libre al hombre cuando obra en conformidad con lo que fluye *necesariamente* de su naturaleza, pero no admitía la libertad de *opción*.

Por eso Jacobi, a la vez que ponía de relieve los méritos del severo rigor de la filosofía de Spinoza, que celebraba sinceramente a Spinoza y tenía un conocimiento profundo de sus ideas, rechazaba lo que llamaba el *fatalismo espinociano*. Este *fatalismo* era para Jacobi, no un error de Spinoza, sino consecuencia inevitable de todo empeño de captar y explicar las cosas con el entendimiento, condenado a interpretar la realidad como inexorablemente determinada en todos sus aspectos. El pensador alemán repudiaba el determinismo y, al mismo tiempo, negaba que el pensamiento fuese árbitro acerca de lo que es verdadero y real. El hecho de que Jacobi creyera que "la verdad divina" estaba en el alma de Spinoza, que "el amor a Dios constituía toda su vida", no le impidió ser consecuente y rechazar el espinocismo, a la vez que señalaba las falacias de la filosofía en general. Si se ha de abandonar la razón y descansar en un acto de fe, se ha de prescindir del más racionalista, del más lógico, el único lógico, entre los filósofos. Ésta era la conclusión de Jacobi sobre Spinoza.

Nada de novedoso había en las apreciaciones de Jacobi. pero ellas tuvieron significación especialísima en la atmósfera espiritual de su época. Kant acababa de lanzar su requisitoria contra los "filósofos del iluminismo", pero al renovar la filosofía con su *crítica,* no había aconsejado que se sustituyese el intelecto por otro órgano de saber. Jacobi, en cambio, mostraba las flaquezas de la filosofía y, al comentar la de Spinoza, hizo de ella un tema de la vida literaria

alemana. Agreguemos que un alemán ilustre de la generación anterior también había conocido las ideas de Spinoza a punto de saber descubrir la presencia de ellas en obras de su tiempo donde el nombre del filósofo no aparecía. Gothold Ephraim Lessing (1729-1781) era catorce años más joven que Jacobi. Lector de las filosofías inglesa y francesa del siglo XVIII, en su polémica con algunos teólogos supo servirse de argumentos que no derivaban de autores ingleses ni de autores franceses. En materia religiosa tuvo la "intuición profunda del devenir y de la transformación de las creencias". Para Lessing, franc-masón, el cristianismo no es falso, pero sólo es una etapa del proceso del descubrimiento humano de la verdad. Fundaba esta apreciación en una premisa: "No es la posesión de la verdad, a la que nadie llega ni cree llegar, sino que es el esfuerzo sincero del hombre por alcanzarla, lo que le da valor; pues no es por la posesión, es por la busca de la verdad que sus fuerzas se desarrollan". Hay, así, verdades transitorias que el hombre va poseyendo, en su esforzada busca de *la verdad,* inaccesible. En su *Educación para la humanidad* expone su tesis sobre una religión racional, religión que "excede y absorbe en sí la religión revelada": "Dios permite que simples verdades de razón sean enseñadas como verdades reveladas para expandirlas más rápidamente y asegurarlas sólidamente". Quien pensaba de esta manera se contaba entre las pocas personas que en la Alemania de su tiempo habían leído seriamente a Spinoza. Sus opiniones no seducían a Jacobi. Éste era un profundo conocedor del espinocismo y admiraba a su autor. Admitía que "Spinoza había tenido el sentimiento más recto, el juicio más exquisito y una justeza, una fuerza y una profundidad de pensamiento difícil de sobrepasar", pero se rehusaba a seguirlo en sus conclusiones. No aceptaba el racionalismo de nuestro filósofo, y, contra él, pensaba que el sentimiento era fundamento de la moral.

Lessing que, según vimos, leyó a Spinoza con atención, lo mencionó en sus escritos y también se refirió a él en su correspondencia. En 1755, después de que Mendelssohn hubo publicado en Berlín sus *Philosophische Gespräche,* Lessing

les dedicó un comentario en *Vossische Zeitung* de marzo de dicho año [1]). En este comentario examinaba opiniones de Mendelssohn acerca de la relación entre Leibnitz y Spinoza. Según una apreciación de Mendelssohn, Leibnitz habría tomado de Spinoza la tesis sobre la armonía preestablecida. Lessing, en cambio, sostenía que Leibnitz había elaborado esa tesis con su propia sagacidad, aunque le sirvió de *incitación* a ella la concepción de Spinoza según la cual las modificaciones del cuerpo se producen por obra de fuerzas mecánicas del cuerpo mismo. Citaba la *Ética;* examinaba algunas de sus proposiciones y concluía que la tesis sobre la "armonía preestablecida" no podría estar en Spinoza porque para Spinoza alma y cuerpo son una sola y misma cosa, vista ya en el Pensamiento, ya en la Extensión. Por consiguiente, no cabe hablar de tal "armonía" en el espinocismo. En cambio Leibnitz, agrega Lessing, refutando a Mendelssohn, quiso resolver con su "armonía preestablecida" el enigma de la relación de dos seres distintos, como lo fueron para él alma y cuerpo. Lessing declará: "el punto de vista de Spinoza no es aplicable a la naturaleza humana y a la conducta". Tampoco en metafísica la adhesión de Lessing al espinocismo llegaba al grado que aparece en las frases de un diálogo suyo con Jacobi y al que nos referiremos dentro de un instante. Pero en todo caso, Lessing celebraba a Spinoza y se sentía cautivado por la nobleza de su carácter tanto como por la severidad de su estilo: "Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben".

Mendelssohn, por su parte, conocía a Spinoza; expuso su metafísica en el *Diálogo de Neófilo y de Filopón* y juzgó su moral tan deficiente como mal fundada.

---

1) LESSING, *Werke*, ed. Bibliographisches Institut, Leipzig, t. VI, págs. 339-341.

Las noticias mencionadas acerca de Lessing, de Jacobi y de Mendelssohn no son necesario antecedente para la comprensión de un hecho del cual fueron protagonistas los tres. Aún nos falta agregar que Lessing y Mendelssohn estaban ligados por una amistad entrañable. Jacobi, a su vez, conoció a Lessing poco tiempo antes de la muerte de éste. Cuando le visitó en 1780, exactamente el 5 de julio, conversaron sobre muchas cosas. A la mañana siguiente continuaron el diálogo; su tema era el *Prometeo* de Goethe. Jacobi llevaba consigo un ejemplar de la obra del poeta. Se lo alcanzó a Lessing, diciéndole: "Usted ha impresionado a tanta gente, y una vez puede usted mismo ser impresionado". "No, en absoluto —replicó Lessing—. Conozco todo esto de primera mano". Jacobi publicó más tarde toda la conversación con Lessing. En el curso de ella este último habría dicho: "El punto de vista de este poema es el mío. Las concepciones ortodoxas de la Divinidad ya no me satisfacen; no puedo aceptarlas; ἕν καὶ πᾶν — No conozco más que eso". Jacobi le señala, entonces, que esto importa estar de acuerdo con Spinoza. "No conozco otro maestro", replica Lessing. Y cuando Jacobi declara que también él estima a Spinoza, pero que es inaceptable la "salvación" que ofrece, Lessing le contesta con esta pregunta: "¿Después de todo, conoce usted alguna mejor?". Para Lessing no hay otra filosofía que la de Spinoza; por eso le irritan los que hablan de Spinoza con menosprecio. Jacobi, en vez de un apoyo contra Spinoza, encontró en Lessing a un espinociano. Es esto lo que fluye del relato que del diálogo hizo Jacobi en las circunstancias que veremos a continuación. Algunos comentaristas, entre los cuales se cuenta Frederick Pollock, piensan que Jacobi atribuía a las palabras de Lessing una intención más seria de la que Lessing puso en ellas. Éste habría hablado con ánimo burlón, deseoso de provocar la reacción de su interlocutor.

Lessing falleció al año siguiente de la visita de Jacobi, el cual había quedado con la impresión de que el autor de *Lao-*

conte fué un devoto del espinocismo. Sabiendo que Mendelssohn se disponía a escribir sobre Lessing, sobre su vida y sus ideas, Jacobi le comunicó la conversación que había mantenido con su venerado difunto amigo, conversación en la que la filosofía do Spinoza fué el tema principal. Mendelssohn no tardó en reaccionar. Contestó en el tono de quien defiende la pureza de la memoria de un camarada cordial y puso en duda la veracidad de la referencia de Jacobi. Éste no tardó en contestarle, probando tener ese conocimiento minucioso, perfecto, de los escritos de Spinoza que hasta daba lugar a que hubiera "infiltraciones" de pensamientos espinocianos en algunos aspectos particulares de su propia obra, a pesar de su oposición abierta a todo racionalismo. En 1785 Mendelssohn dedicó una sección de sus *Morgenstunden* a negar públicamente lo que consideraba una acusación contra Lessing. Simultáneamente Jacobi preparó y publicó un volumen, en forma de cartas a Mendelssohn (*Ueber die Lehre des Spinoza*), donde exponía el pensamiento de nuestro filósofo y reproducía el recordado diálogo con Lessing. La controversia Mendelssohn-Jacobi hubo de reclamar la atención de los lectores cultos sobre la filosofía de Spinoza. Así, el renacimiento del espinocismo en Alemania está ligado a la actuación de tres hombres, ninguno de los cuales fué absolutamente espinociano. De los tres el que lo fué en mayor medida era Lessing. En su obra *Cristianismo de la Razón,* procura conciliar algunas ideas de Leibnitz con el cristianismo. En esa obra, sin embargo, al discurrir sobre la relación de Dios y mundo, desarrolla ideas que recuerdan a Spinoza. Dios es un pensamiento creador que piensa su propia imagen perfecta en el Hijo. El mundo y Dios son idénticos, con la única diferencia de que aquello que en Dios es unidad absoluta, es en el mundo multiplicidad dispersa. El mundo sólo puede existir en Dios y por Dios. La realidad de toda cosa "es necesariamente idéntica al acto por el cual Dios la concibe".

En su citado diálogo con Jacobi, Lessing decía: "Es uno de nuestros prejuicios humanos el considerar el pensamiento como lo primero y más destacado y querer deducir de él

todo; pues todo, inclusive las percepciones, depende de principios más elevados. La extensión, el movimiento y el pensamiento están evidentemente fundados en una fuerza superior, que no se agota en ellos; es menester que ella esté por encima de tal o cual efecto". Jacobi le replicó diciéndole que iba más allá que Spinoza, sostenedor, alegaba Jacobi, de que "el pensamiento sobrepasa a todo". La respuesta de Lessing fué entonces: "¡Para el hombre solamente! Pero él estaba lejos de admitir que fuese el mejor método el de nuestra manera de actuar según vistas particulares. Estaba lejos de colocar el pensamiento encima de todo". Lessing ciertamente conocía a Spinoza y estimaba su filosofía. En todo caso, con la publicación del diálogo entre Jacobi y Lessing en las cartas *Ueber die Lehre des Spinoza,* el filósofo suscitó una curiosidad seria y no pocas veces una simpatía públicamente manifestada. Este último era precisamente el caso con Goethe que ya había conocido a Spinoza con anterioridad.

* * *

Recordamos que el fecundo diálogo entre Jacobi y Lessing sobre Spinoza tuvo como motivo inmediato el *Prometeo* de Goethe. Lessing creía que el *Prometeo* era una obra de inspiración espinociana. Compleja y debatida es la relación que con el pensamiento de Spinoza tuvo Johan Wolfgang von Goethe (1749-1832). Los biógrafos de Goethe señalan con frecuencia que Spinoza actuó en su espíritu, ciertamente con intervalos, durante cuarenta años. En tres períodos, nada breves, de su vida Goethe estudió detenidamente la obra de nuestro filósofo: primero en 1773-1774, luego en 1783-1786 y, por último, en 1811-1816. Esta dedicación a Spinoza no es, sin embargo, suficiente para pronunciarse sobre lo que hay de origen auténticamente espinociano en los escritos de Goethe. Goethe fué panteísta. ¿Fué también discípulo de Spinoza? Se ha dado con frecuencia una respuesta afirmativa a esta pregunta y también se la ha contestado negativamente. Goethe sentía una profunda admiración por nuestro filósofo y él mismo reconoció que la *Ética* le ofreció muchas enseñanzas

y lo sugirió más de una de sus ideas. Pero, a pesar de esto, creemos que a Goethe le era extraño el racionalismo de Spinoza; igualmente creemos que, a pesar de las apariencias, la visión del mundo de uno y otro eran distintas. Le faltó a Goethe la religiosidad de Spinoza, su concepción moral que culminaba en el amor intelectual a Dios. Goethe veía a Dios en las cosas; Spinoza veía las cosas en Dios. La índole de sus obras hace difícil, si no imposible, el cotejo sistemático entre ellas. Spinoza no fué un poeta; Goethe no creó una doctrina metafísica y moral. Esto es verdad, y verdad es también que a Goethe le interesaron los problemas filosóficos y que en la obra de Spinoza hay ideas capaces de impresionar y guiar el alma de un artista. En escritos de Goethe se advierte la presencia de ideas de procedencia espinociana. Cualquiera que sea la significación de estas ideas en el conjunto de la obra goetheana, el hecho de que la filosofía de Spinoza y lo que llamaríamos la humanidad de Spinoza fueran tema de atención constante para Goethe, tiene un valor singular en la historia del espinocismo.

En 1773 conoció Goethe por primera vez escritos de Spinoza. Con anterioridad había leído el artículo sobre nuestro filósofo en el *Diccionario* de Bayle, la *vida* de Spinoza escrita por Colerus y las páginas que a Spinoza dedicó Brucker en su *Historia de la Filosofía.* Más ilustrativa que todo esto fué para él la expresión de la filosofía espinociana en *Unparteiische Kirchen und Ketzer-Historie* de Gottfrid Arnold. Pero recién en 1773 llegó a sus manos un ejemplar de la *Opera Posthuma* de Spinoza. Goethe no descuidó ninguna de sus páginas. Las cartas del filósofo le parecieron "lo más interesante que se puede encontrar en el reino de la sinceridad, del amor a los hombres". Lavater ha dejado el relato de lo que Goethe le dijo en términos de admiración sobre cuanto Spinoza escribió acerca de la divinidad.

En su cumpleaños de 1783 —cuenta el erudito Carl Gebhardt— Goethe volvió a reunirse, en Weimar, después de siete años, con Herder, su amigo de la infancia. Herder se ocupaba entonces en escribir sus *Ideas sobre la historia de la humani-*

dad y estaba penetrado del pensamiento de Spinoza, al que dedicó un libro especial. Herder tenía consigo un manuscrito de Jacobi donde éste reproducía su diálogo con Lessing sobre Spinoza. En el mes de diciembre de 1783, las conversaciones de Herder y Goethe giraron alrededor de Spinoza, de Lessing, de Jacobi.

En 1784 llega Jacobi a Weimar. Con frecuencia estudia los textos de Spinoza en compañía de Goethe. Los leen, primero, en una versión alemana, y luego en latín. Goethe llega a conocer plenamente el pensamiento de Spinoza y escribe sobre él. Cuando Jacobi publica, en 1785, su libro sobre Spinoza, Goethe se sorprende de que hable de un "ateísmo espinociano" y hace este comentario: *Spinoza no demuestra la existencia de Dios, sino que toda existencia es Dios.* Si para otros Spinoza es ateo, para Goethe Spinoza es el más teísta, el más cristiano de los hombres. El tema da lugar a un cambio de cartas entre Goethe y Jacobi. El primero escribe que, para él, espinocismo y ateísmo son cosas distintas, y agrega que con ningún libro coinciden sus ideas como con la *Ética.* La réplica de Mendelssohn a las cartas de Jacobi *sobre la doctrina de Spinoza* no conmueve los juicios de Goethe acerca del filósofo. Goethe se detiene particularmente en algunas ideas espinocianas: en la tesis sobre la identidad del ser de las cosas y su perfección; en la tesis que niega que lo infinito tenga partes. De Spinoza extrae su concepción sobre los organismos como integrados por partes que son inseparables entre sí; en Spinoza se inspira su concepción sobre los sentimientos de lo sublime y de lo bello.

Una tercera vez, de 1811 a 1816, el tema Spinoza hubo de atraer la preocupación preferente de Goethe. Y también ahora se ha de mencionar el nombre de Jacobi. Goethe, anciano ya, leyó el libro de Jacobi *De las cosas divinas,* de 1811, y volvió a estudiar la filosofía de Spinoza. Comentando la obra cuyas opiniones no comparte, escribe que diariamente lee la *Ética,* que esta lectura refresca su espíritu y suscita su admiración. En 1812 Schelling replica al libro de Jacobi, y Goethe, en varias cartas, vuelve a ocuparse de Spinoza. En 1813 escribe

sobre Spinoza en los libros 14 y 16 de *Poesía y verdad*. En 1815 hace un viaje por el Rhin y no se aparta de la *Ética*.

Según Gebhardt, de quien hemos tomado las noticias que se acaban de leer, en el primer encuentro de Goethe con Spinoza el poeta alemán se siente atraído por la doctrina espinociana que se resume en la fórmula *Deus sive Natura;* en el segundo, le impresiona la teoría sobre la relación entre las cosas finitas y lo infinito; en el tercero, la adhesión al espinocismo le es sugerida por la *filosofía de la identidad* de Schelling, de la cual toma la concepción que le permite ver en el paralelismo de los atributos, la expresión de la unidad divina. Gebhardt cree que sólo se puede no reconocer la influencia de Spinoza en Goethe si, equivocadamente, se admite que, a diferencia del *panteísmo estético-dinámico* del segundo, el primero había expuesto un *monismo lógico-matemático*. Goethe, lo mismo que Herder, habría visto en la filosofía de Spinoza una concepción dinámica y no ese *monismo geométrico* de que hablan los intérpretes descarriados del espinocismo.

Tal el juicio de Carl Gebhardt. Goethe —según sus propias palabras— halló en la *Ética* tranquilidad, serenidad para sus pasiones y, así lo confesó, nunca había visto el mundo tan claramente como a través de las páginas de nuestro filósofo. En Spinoza percibió la unión de su propio espíritu con la Naturaleza. En Spinoza, agrega Gebhardt, aprendió Goethe a ver lo eterno; a ver la Naturaleza actuando en conformidad con leyes divinas, necesarias, que Dios mismo no puede alterar. Como Spinoza, Goethe rechazaba la doctrina del libre arbitrio y aceptaba la tesis que concilia libertad y necesidad. Artista, Goethe aprobaba las ideas de la *Crítica del juicio* de Kant, pero, al propio tiempo, las estimaba compatibles con la visión espinociana del mundo y de la vida.

Goethe no expuso una visión sistemática del mundo; el lector sólo puede construirla merced a una *interpretación* de sus escritos. Y esto obliga a tomar con cautela las afirmaciones sobre su relación con Spinoza. El juicio, tan estimable,

de Gebhardt [1]) sobre la presencia de ideas espinocianas en la obra del poeta alemán cuenta con numerosos y autorizados antecedentes, entre los cuales queremos recordar particularmente las apreciaciones de Víctor Delbos [2]) sobre esta materia. Para Delbos el renacimiento del espinocismo se produjo "en el momento mismo en que el genio alemán tomaba posesión de sus fuerzas y las desplegaba en todo sentido con tanto ardor y brillo".

Este renacimiento, cree Delbos, no fué un fenómeno accidental; se trataba de algo esencial y fecundo: "El espinocismo ha actuado sobre el genio alemán a la vez por atracción y por impulsión, como modelo y como motor: apareció, por una parte, como la forma ejemplar de toda explicación completa de las cosas; por otra parte, a medida que era mejor comprendido y más enteramente recreado, se ha convertido en un principio interior de actividad espiritual". Para Delbos, a la historia del espinocismo en Alemania están igualmente ligados los nombres y las obras de Schiller y de Goethe. Es erróneo hablar de un Kantismo de Schiller. Este poeta intentó formarse una concepción filosófica del mundo antes de haber aceptado la doctrina de Kant, doctrina de la que fué un intérprete harto infiel. En sus *Cartas Filosóficas* enunció ideas panteístas que la ulterior adhesión a Kant no desvaneció totalmente. Schiller pensaba entonces que "todas las perfecciones están reunidas en Dios". Como Spinoza, Schiller identificaba Naturaleza y Dios, y al final de sus meditaciones procuró conciliar la idea espinociana de la unidad del Ser con la idea leibniciana del desarrollo de los seres. Lo que era en los dos filósofos desenvolvimiento conceptual, fué en Schiller sentimiento, intuición poética. Y si bien Schiller aceptó pensamientos de Kant, rechazaba "su rigorismo abstracto y su dureza práctica". Quería conciliar la razón y la sensibilidad, salvando a esta última del sacrificio que le impuso Kant.

---

1) Carl Gebhardt, *Spinoza, Vier Reden*, ed. Winter, Heidelberg, 1927, págs. 57-80.

2) Víctor Delbos, *op. cit.*, 2ª parte, capítulo IV.

Mayor aún es la afinidad que con Spinoza sentía Goethe. A juicio de Delbos, Goethe "tuvo la conciencia maravillosamente clarividente del parentesco espiritual que, a través del tiempo y a pesar de la aparente diversidad de las vocaciones y de las obras, une a las inteligencias a quienes inspira un mismo sentimiento de la vida, y creyó que ese sentimiento, bajo las formas particulares que pudiese revestir, era como un principio interno de filiación". Por las tendencias profundas de su alma Goethe estaba predispuesto a comprender a Spinoza. Lo que ante todo debía atraer al poeta era la percepción de la unidad del universo. Como Spinoza —alega Delbos— Goethe repudiaba el pensamiento formal que opera por actos aislados y disuelve la realidad, fragmentándola. Goethe intuía directamente la armonía indivisible del universo y pensaba que la suprema función de la razón era "la síntesis inmediata y viviente del individuo y lo absoluto". En Spinoza, cuenta Eckermann, descubría Goethe la mejor confirmación de sí mismo.

En Spinoza encontró Goethe una concepción de la vida que él mismo trató de realizar con la suya propia. El ejemplo moral de nuestro filósofo le seducía; le seducía la doctrina sobre Dios inmanente al universo; le atraía la religiosidad espinociana que no se fundaba en el cálculo del amor con que Dios retribuye el que le profese el hombre. "Como Spinoza en su *Ética* —declara Delbos— Goethe en sus *poesías* muestra la inalterable alegría que el individuo experimenta al desprenderse de la apariencia vana para, en lo Infinito del Ser, participar de la verdad y de la vida eternas". Delbos transcribe pasajes de escritos de Goethe, para concluir: "Ese ideal de la vida libre, que Schiller había concebido sobre todo en el arte, Goethe lo concibió en la unión indisoluble del arte, del pensamiento y de la acción; en Goethe el poeta, el filósofo y el hombre se han penetrado y fundido en una misma alma, espontáneamente sometida a esa ley de desarrollo que Spinoza había expresado tan vigorosamente: *A medida que el espíritu comprende mejor todas las cosas como necesarias, tiene sobre sus afecciones una potencia más grande, es decir, ha de sufrir me-*

nos de ellas". En consecuencia, en Goethe aparecerían la visión espinociana sobre la inmanencia divina y la enseñanza moral de Spinoza.

También Guillermo Dilthey se ha ocupado del tema Goethe-Spinoza. Trata nuestro asunto en su desigual libro *El análisis del hombre y la intuición de la Naturaleza, del Renacimiento al siglo XVIII* [1]). Dilthey da implícitamente por sentado el espinocismo, harto discutible, de Shaftesbury, de quien Goethe y Herder habrían tomado ideas de Spinoza. Con la presentación del pensamiento de Spinoza a través del temperamento de Shaftesbury podían —dice Dilthey— sentir afinidad tanto Goethe como Herder. Uno y otro hubieron de ser seducidos por la visión de la Naturaleza cual fuerza de creación estética. Dilthey recuerda que, en sus anotaciones de 1770, Goethe pone en evidencia en el *Diario* una variada lectura de libros, entre los que no faltan los de carácter místico; el misticismo le atrae entonces. Entonces conoció a Giordano Bruno a través de Bayle y hablaba él mismo en términos panteístas y hostiles a los filósofos del fraccionamiento de la realidad. Creía que es peligroso y difícil estudiar separadamente a Dios y la naturaleza de las cosas, como es difícil pensar el alma aislada del cuerpo. "Al alma se conoce mediante el cuerpo; a Dios, mediante la observación de la Naturaleza". Más tarde, en el *Werther* (1174), Goethe expresa su convicción sobre el vínculo de los hombres entre sí y con el inmenso complejo del mundo. En 1782 compone su escrito sobre la Naturaleza, escrito en el cual se han señalado ideas concordantes con las de Shaftesbury y Herder. Según Dilthey, Goethe sentía el mundo como poeta y no fué espinociano. Pero al propio tiempo, al examinar el contenido del escrito del poeta sobre la Naturaleza, muestra Dilthey su paralelismo con el pensamiento que Spinoza desarrolla en la *Ética*.

Con anterioridad a Delbos y con anterioridad a Dilthey

---

1) GUGLIELMO DILTHEY, *L'analisi dell'Uomo e la intuizione della Natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, traducción de G. Sanna, ed. La Nuova Italia, Venecia, 1927, 2ª parte, págs. 184-210.

ya se había indicado más de una vez la influencia de Spinoza en Goethe, la vibración de ideas espinocianas en la obra del poeta. Pero frente a tales opiniones cabe referirse a otras, opuestas a ellas. E. Caro indica en el segundo capítulo de su *La filosofía de Goethe* que el poeta y, acaso, con él toda la Alemania que se creía espinocista, era en verdad adepto de un panteísmo que sería erróneo confundir con la doctrina de Spinoza. Pensamos que la autorizada reflexión apunta a un equívoco frecuente, nacido del empleo abusivo de la palabra *panteísmo:* calificar, sin más, como panteísta a Spinoza importa dar de su filosofía una definición sólo exacta en apariencia. Significa identificar la doctrina de Spinoza con aquellas que confunden a Dios con las cosas. El pensamiento de Spinoza nada tiene de común con esta manera de ver la realidad, porque en el pensamiento de Spinoza la concepción de las cosas tiene como punto de partida la previa visión de la divinidad; sus razonamientos todos tienen como fundamento la afirmación de la existencia de una sustancia única. Nada justifica que se designe con un rubro común la teoría de Spinoza y la de quienes ven a Dios en las cosas: para Spinoza, Dios está dotado de atributos infinitos de los que conocemos el Pensamiento y la Extensión, atributos indivisibles por su misma infinitud como es indivisible la sustancia única. No se ha de identificar la armonía de los objetos y los fenómenos en el cosmos con la unidad sustantiva de la realidad, ni se ha de olvidar que los *modos* de que Spinoza habla sólo son inteligibles en función de los atributos de la sustancia.

También el sapientísimo Ernst Cassirer reprueba las apreciaciones que hacen de Goethe un discípulo de Spinoza. Spinoza no habría sido ni ateo ni panteísta. Mientras para Giordano Bruno, para Shaftesbury, para Herder y para Goethe, el concepto del ser divino se determina por el sentimiento de la acción de Dios, que se manifiesta a través del proceso creador, para Spinoza, en cambio, la certeza de la divinidad se nos da a través de un pensamiento riguroso y claro. En conformidad con la doctrina de Spinoza, Dios no se revela al hombre en la apariencia transitoria de las cosas. Estas últi-

mas, con su curso cambiante, ofrecen material para el juego de la imaginación. Spinoza, por su parte, ansiaba el reposo en la seguridad de un concepto evidente. Más allá del abigarramiento de los fenómenos, Spinoza busca, y encuentra, una esencia eterna. Para Goethe, Dios era el genio de la Naturaleza, genio al que se llega recién a través de la contemplación de los hechos naturales. Otro fué el camino seguido por la mente de Spinoza para afirmar la divinidad. El trabajo de Cassirer es de 1932. Gerhard Schneege, sin tener ni remotamente la autoridad de Cassirer, ni su capacidad de discurrir, había llegado a parecidas conclusiones [1]) veinte años antes.

Frente a esta divergencia de opiniones es adecuado reproducir unas páginas de Goethe donde comenta a Spinoza. En el libro XIV de *Poesía y Verdad* escribe el poeta:

"Aunque preferentemente me interesaba la expresión poética, por ser lo que mejor se adecuaba a mi naturaleza, no me era extraña la reflexión sobre asuntos de toda índole, y la manera de pensar de Jacobi, original y encaminada hacia el logro de lo inaccesible, fué bienvenida y grata. No había en esta tendencia ningún conato polémico ni cristiano-apologético como en Lavater, ni didáctico, como en Basedow. Los pensamientos que Jacobi me comunicaba surgían espontáneamente de su afectividad, y yo me sentía, a mi vez, penetrado, cuando él, con ilimitada confianza, me descubría las más profundas interioridades de su alma. De una confusión tan extraordinaria de aspiraciones, pasiones e ideas, sólo podían derivar para mí atisbos imprecisos, que se irían aclarando en el porvenir. Dichosamente, en estas cuestiones tenía yo alguna preparación por haberme compenetrado con la vida y las ideas de un hombre excepcional, lo que, si bien había ocurrido de un modo imperfecto y como al pasar, no había dejado de producir efectos decisivos. Este espíritu que tan decisivamente había actuado sobre mí, y que debía tener tan considerable influencia sobre toda mi manera de pensar, era Spinoza. Ocurrió, en efecto, que después de haber recorrido inquietamente por to-

1) GERHARD SCHNEEGE, *Zu Goethes Spinozismus*, Breslau, 1910.

das partes en procura de luz para mis problemas, di finalmente con la *Ética* de este hombre. Entonces no podía explicar claramente lo que había logrado en la lectura de esa obra y lo que me había sugerido: lo cierto es que hallé en ella sosiego para mis turbulencias y que se abrió para mí un vasto y libre horizonte en el mundo sensible y moral. Lo que particularmente me atraía hacia Spinoza era su ilimitado desinterés, manifiesto de continuo. Aquella frase maravillosa: "Quien de veras ama a Dios no tiene que reclamar que Dios le ame a su vez", con todos los antecedentes en que descansa, con todas las consecuencias que de ella dimanan, colmaba la totalidad de mi pensamiento. Ser en todo desinteresado, ser desinteresado sobre todo en el amor y en la amistad, era mi dicha suprema, mi divisa, mi ejercicio, y aquella singular palabra: "¿Qué te importa a ti que yo te ame?" brotó sinceramente de mi corazón. La serenidad de Spinoza todo lo armonizaba, contrastando así con mis inquietas aspiraciones, que lo trastrocaban todo; su método matemático era como el reverso de mi representación y sentido poéticos, y su mismo procedimiento reglado, poco apto para el tratamiento de las cuestiones morales, era lo que me transformaba en su apasionado discípulo y resuelto admirador. Espíritu y corazón, entendimiento y sentido se buscan con necesaria afinidad electiva, y por ellos se produce la unión de seres distintos.

"Pero todo eso estaba aún en plena acción y reacción, en fermento y hervor. Federico Jacobi, el primero a quien dejé mirar en lo interior de este caos, y que también luchaba en las profundidades de su alma, aceptó cordialmente mi confianza, correspondió a ella y procuró encaminarme según su propio sentir. También él experimentaba un anhelo espiritual inexplicable, tampoco él quería ser apaciguado con ayuda extraña, sino formarse y esclarecerse a sí mismo. No entendí lo que me explicó del estado de su ánimo, pues ni del mío propio me daba cuenta exacta. Pero como había profundizado más que yo en el pensamiento filosófico, incluso en la meditación de Spinoza, trató de aclarar y conducir mis oscuros anhelos. Este puro lazo espiritual me era novísimo y suscitó en mí un apa-

sionado deseo de confidencias. Por la noche, después de separarnos, yo tornaba a buscarle a su dormitorio. El claro de luna rielaba sobre el Rhin anchuroso, mientras nosotros, asomados a la ventana, bogábamos en la plenitud de la reciprocidad y del intercambio, que en aquel espléndido tiempo del despliegue espiritual fluye tan abundante".

En el libro XVI de *Poesía y Verdad* el poeta vuelve a hablar del filósofo:

"Suele decirse que ninguna desdicha viene sola, y algo análogo acontece con la dicha: por veces, las dichas nos rodean armoniosamente, sea porque el destino así lo dispone, sea porque el hombre posee poder suficiente para atraer a sí los elementos necesarios.

"En esta oportunidad, por lo menos, todo coincidía para suscitar en mí una paz tanto exterior como interna. Aquella debíala a que aguardaba tranquilamente lo que se pensaba disponer con relación a mi persona; pero a esta paz íntima sólo llegué por medio de reiterados esfuerzos.

"Hacía ya mucho tiempo que no pensaba en Spinoza, y de pronto fuí conducido a él por una polémica. Encontré en nuestra biblioteca un librito cuyo autor combatía desacompasadamente a aquel extraordinario pensador, extremando su encono al punto de colocar el retrato del autor frente al título con esta leyenda: *Signum reprobationis in vultu gerens*—, es decir, que llevaba en el rostro el signo de la reprobación. En verdad que no era posible negar esto a la vista del retrato, pues el grabado era lamentable y el rostro del personaje una caricatura, lo que me hizo recordar a esos adversarios que deforman primero a quien quieren mal y luego lo combaten como a un monstruo.

"Sin embargo, el libro aludido no me produjo impresión ninguna, porque en general no me agradaban las controversias, ya que siempre preferí que los hombres me dijeran cómo pensaban a que otros me contaran cómo hubieran debido pensar. No obstante, la curiosidad me llevó al artículo "Spinoza" en el *Diccionario* de Bayle, obra tan estimable y útil por

el saber y el ingenio como pretenciosa y nociva por su palabrerío e hinchazón.

"El artículo me produjo inquietud y desconfianza. Primero se le considera ateo y se reputa sus opiniones como altamente censurables, pero seguidamente se concede que era un hombre pacífico consagrado a sus meditaciones y estudios, un excelente ciudadano, una persona comunicativa y un particular ordenado, en todo lo cual parecía olvidarse la máxima evangélica: por sus frutos los conoceréis. Pues, ¿cómo podía emanar de principios condenables una vida grata a Dios y a los hombres?

"Recordaba aún perfectamente la calma y claridad espirituales que habían bajado a mí cuando tiempo antes había hojeado las obras de aquel hombre extraordinario. El efecto general lo tenía aún muy presente, no así los detalles, por lo que me apresuré a volver a los textos a que tanto he debido, y pronto sentí el soplo del mismo hálito de paz. Me entregué a esta lectura, y contemplándome a mí mismo creía no haber visto nunca el mundo en tan radiosa claridad.

"Como se ha discutido mucho, aun en los últimos tiempos, sobre este asunto, no quisiera ser mal entendido y deseo decir algo acerca de esas ideas tan temidas y detestadas.

"Nuestra vida física y espiritual, las costumbres, los hábitos, la experiencia mundana, la filosofía, la religión, múltiples acontecimientos fortuitos, todo nos dice que debemos renunciar. Muchas cosas que interiormente nos pertenecen del modo más íntimo no podemos proyectarlas hacia afuera; se nos priva de aquellos elementos exteriores que necesitamos para complemento de nuestro ser, y se nos fuerza, en cambio, a adoptar otros que nos son tan extraños como molestos. Se nos arrebata lo que trabajosamente adquirimos, lo lícitamente permitido, y antes de que nos hayamos dado cuenta de ello nos vemos obligados a renunciar a nuestra personalidad, primero a trozos y después por entero. Y lo usual en tales casos es no atender a quien por tal razón grita desaforado; antes al contrario, cuanto más amargo sea el cáliz, debe apurarse con ros-

tro más sonriente, a fin de que los apacibles espectadores no vayan a sentirse ofendidos por alguna contorsión.

"Pero la Naturaleza ha provisto al hombre de fuerza, actividad y resistencia suficientes para resolver este arduo problema. El mayor auxilio le viene al hombre de la inquebrantable ligereza de ánimo que le ha sido concedida. Por ella es capaz de renunciar a cada instante a todo lo que se le presenta, con tal de que en el momento inmediato pueda asir algo nuevo; y así, inconscientemente, vamos rehaciendo de un modo incesante toda nuestra vida. Trocamos una pasión por otra; vamos probando, unos tras otros, ocupaciones, afectos, aficiones, manías, para exclamar, por último, que todo es vanidad. Nadie se espanta de esta frase falsa y hasta blasfema, sino que, al contrario, se cree haber dicho con ella algo sumamente sabio e irrefutable. Sólo hay contados hombres que experimenten por adelantado tan insoportables sentimientos y que, para huir de toda lenta resignación parcial, renuncian de una vez.

"Estos hombres se afirman en lo eterno, en lo necesario y lo normado; tratan de formarse conceptos inquebrantables, los cuales, confrontados con lo perecedero, no sólo no se amenguan, sino que se robustecen. Pero como en esta actitud hay algo de sobrehumano, tales personas son tenidas por monstruos, por enemigas del mundo y de Dios, y no se cree nunca haberles puesto cuernos y garras bastantes.

"La confianza que Spinoza me infundía basábase en el efecto aquietador que en mí había producido, y ella se acrecentó cuando vi acusados de espinocismo a mis amados místicos, cuando supe que ni Leibniz había podido librarse de tal reproche y que Boerhaave, sospechoso de participar de tales ideas, había tenido que pasarse de la teología a la medicina.

"Pero no se crea que yo suscribía a todos sus escritos, ni que me adhería literalmente a ellos. Ya había notado, y con claridad sobrada, que nadie entiende a otro, que nadie piensa en las mismas palabras lo mismo que otro, que una lectura, una conversación, despierta en diversas personas pensamientos también diversos, y espero se conceda al autor de *Werther* y

de *Fausto* que, profundamente penetrado de tales diferencias, no tuviese entonces la pretensión de comprender plenamente a un hombre discípulo de Descartes, que había ascendido a las más altas cimas del pensamiento mediante la cultura matemática y rabínica, un hombre que hasta el día de hoy parece indicar la meta de todos los esfuerzos especulativos".

Goethe, persuadido de que Spinoza había alcanzado la mayor altura posible en la meditación filosófica, no se reduce a expresar su admiración por la *Ética*. Quiere indicar las "principales impresiones" que guarda de su relación con Spinoza, "de tan grande influencia" en su vida:

"La Naturaleza obra según leyes eternas necesarias, y de tal modo divinas que la Divinidad misma no podría alterarlas. En esto están acordes inconscientemente todos los hombres. Piénsese sino en cómo un fenómeno de la Naturaleza que indique entendimiento, razón, o simplemente arbitrio, nos colma de estupor y hasta de espanto.

"Cuando advertimos en los animales algo racional, nuestra admiración no reconoce límites, pues aun estando tan próximos a nosotros nos parecen separados por un abismo infinito y relegados al reino de la necesidad. En consecuencia, no podemos tomar a mal el que algunos pensadores hayan declarado como puramente mecánica la técnica complicadísima, pero en extremo limitada, de dichas criaturas.

"Si de los animales pasamos a las plantas, nuestro aserto resulta más evidente aún. Recuérdese el efecto que nos produce el ver a la célebre mimosa cuando van plegándose dos a dos sus hojas y cuando finalmente se esconde. Y todavía es mayor el efecto que nos produce la contemplación del *Hedysarum gyrans*, que sube y baja sus hojuelas sin necesidad de excitación exterior y que parece jugar no sólo consigo mismo, sino también con nuestros conceptos. Si existiese una palmera que por sí sola pudiese hacer subir y bajar sus grandes hojas, haría retroceder de espanto a todo el que lo viese por primera vez. Tan arraigada está en nosotros la idea de nuestras propias excelencias, que no podemos otorgar ninguna de ellas al mun-

do exterior, y si, fuera posible, se las arrebataríamos hasta a nuestros iguales.

"Análogo espanto se posesiona, en cambio, de nosotros cuando vemos a los hombres proceder contra leyes morales generalmente reconocidas, o irracionalmente contra su propio provecho o contra el ajeno. Para liberarnos del horror que entonces sentimos, lo transformamos inmediatamente en censura, en reprobación, y procuramos libertarnos de hombres semejantes, real o mentalmente.

"Pero esta contraposición que Spinoza destaca tan patentemente la apliqué de un modo muy singular a mí propio, y lo dicho hasta aquí sólo sirve en realidad para hacer comprensible lo que sigue.

"Yo había llegado a considerar como pura Naturaleza la capacidad poética que en mí se manifestaba, con tanto mayor motivo cuanto que consideraba a la naturaleza exterior como objeto de esa misma capacidad. La manifestación de este don poético podía ser, es verdad, provocada y determinada conscientemente; pero cuando brotaba más gozosa y abundante era cuando se producía involuntariamente y, por veces, hasta contra mi voluntad..."

De las páginas que acabamos de transcribir del número de *Verbum* dedicado a Goethe resalta cómo éste admiró a Spinoza, pero en ningún instante el poeta aparece compartiendo el racionalismo espinociano. Más aún, el mismo Goethe reconoce que la diversidad de temperamento fué factor en la atracción que le inspiraba el filósofo. Agreguemos que para este último, el método desempeña un papel fundamental, a tal punto que lo hizo tema de un trabajo especial, el *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* y le dedicó algunas de las proposiciones centrales de la segunda parte de la *Ética.* En Goethe no encontramos nada parecido a la manera espinociana de discurrir, porque su mente se movía por caminos distintos de los del espíritu de Spinoza.

A Goethe —acabamos de verlo en sus propias palabras— le impresionaba la concepción espinociana del mundo, y, sobre todo, le conmovía la lección moral de la *Ética,* resumida en la

sentencia según la cual quien ama a Dios no ha de pretender que Dios le retribuya el amor. Creyó ver interpretadas sus propias convicciones en esta proposición de nuestro filósofo: "Cuanto más entendemos los objetos individuales, más entendemos a Dios". Y se equivocó al creerlo, porque para Spinoza ocurre a la inversa: cuanto más entendemos a Dios, más entendemos los objetos particulares. A nuestro juicio es errónea la apreciación de los comentaristas que quieren descubrir una ajustada reproducción de ideas de Spinoza en una carta que Goethe escribió a Jacobi en 1785: "Veo el ser divino solamente en y a través de las cosas individuales, y aunque pareciera que en el espejo de Spinoza todas las cosas particulares se mezclan, sin embargo nadie puede tanto como Spinoza estimularnos a una más estrecha y profunda contemplación de ellas". Goethe sólo en pequeña parte podía considerarse espinociano al decirle a Jacobi: "Cuando usted dice que sólo podemos *creer* en Dios, yo le digo que pongo el acento sobre la *observación;* y cuando Spinoza habla del conocimiento intuitivo y afirma que esta clase de conocimiento procede de la idea adecuada o de la esencia formal de alguno de los atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas, esas pocas palabras me estimulan a dedicar toda mi vida al examen de las cosas..." Goethe se complacía en la observación de las cosas y compadecía a su amigo Jacobi porque fué castigado por Dios con la metafísica, con el gusto por la especulación y la falta de afición al cultivo de las ciencias. Entre las razones que le movieron a releer a Spinoza con simpatía se cuentan los ataques de que el filósofo con frecuencia era objeto. En Spinoza creyó haber encontrado un ejemplo de "resignación sabia" fundada en la convicción de que el hombre es "partícula de una realidad eterna". Pero la admiración que Goethe profesó a nuestro filósofo no significó nunca una adhesión total a su doctrina, que a ratos le inspiró expresiones de entusiasmo. Creyó que Spinoza le había enseñado a ver el mundo, y porque veneraba su memoria se propuso describir en un poema la visita del *Judío Errante* al filósofo. Nunca cumplió este propósito, pero en sus escritos el espinocismo es un elemento

frecuente. Los poemas de la serie *Gott und Welt* contienen rastros abundantes de espinocismo, pero Goethe no aprendió de Spinoza la doctrina de la elevación al principio único y absoluto de las cosas.

En una carta del 6 de enero de 1813 el poeta escribía: "Para las múltiples tendencias de mi ser, no puedo tener bastante con una sola manera de pensar; como poeta y artista soy politeísta; panteísta, en cambio, como naturalista, y lo uno tan resueltamente como lo otro. Si necesito un Dios para mi personalidad, como hombre moral, también esto ya está previsto. Las cosas celestiales y terrestres forman un reino tan vasto que sólo los órganos de todos los seres juntos pueden abarcarlo". Spinoza no hubiera firmado esta frase. El autor de ella tenía conciencia de lo que había aprendido de otros hombres. En una carta, dirigida a Zelter, Goethe, cuando ya era anciano, decía que los tres hombres que más habían influído sobre él fueron Linneo, Shakespeare y Spinoza. Hablando de Linneo declara: "He aprendido de él infinitamente mucho, pero no botánica. Fuera de Shakespeare y de Spinoza no sé de otro que haya ejercido sobre mí una influencia igual". De estas palabras concluyamos que Goethe no fué espinociano en términos estrictos, porque le era ajeno el racionalismo de la *Ética*. Y, aunque no se le escapaba la diferencia de temperamento que le separaba del filósofo, Spinoza fué, sin embargo, un factor fundamental en su vida más íntima. A pocos pensadores, quizás a ninguno, admiró Goethe tanto como a Baruj Spinoza.

* * *

Cuando se habla de la actitud de Jacobi frente a Spinoza se ha de recordar el "espinocismo" de Lessing y el antiespinocismo de Mendelssohn. Cuando se habla del espinocismo de Goethe se debe mencionar a Jacobi; Spinoza fué tema de conversaciones entre Herder y Goethe, conversaciones que los biógrafos del segundo no pueden olvidar.

Johan Gottfried Herder (1744-1803) era hombre de vasto saber y de imaginación atrevida. Estudioso incansable, no con-

cibió una teoría sistemática del mundo y de la vida humana, si por teoría se entiende un desarrollo rigurosamente lógico de pensamientos. Su temperamento le llevaba a una visión "sentimental y ensoñada" de la realidad; sus preocupaciones intelectuales fueron resultado del afán de dar a esa visión la estructura de un sistema razonado. Con frecuencia se advierte en sus escritos la superposición de los *argumentos* a las *intuiciones*. Dotado de amplios y sólidos conocimientos filosóficos, pudo servirse de las ideas de otros pensadores para desenvolver sus propias creencias. Se ha indicado que Shaftesbury, Leibnitz y Spinoza fueron sus maestros. ¿No hay en ello contradicción? Para Herder no la había porque interpretó las doctrinas de Spinoza y Leibnitz de manera que se disiparan sus divergencias aún allí donde ellas son indiscutibles. Herder se esmeró en hacer concordar a los autores mencionados y forjó con sus teorías la armadura necesaria para que sus convicciones singulares adquirieran la consistencia de una doctrina coherente.

Para Herder, en la Naturaleza y en la historia humana obra una potencia viviente, animada: Dios. En los fenómenos, de cualquier índole que sean, señala la presencia activa de un mismo principio divino. A través de la multitud de los hechos intuye una unidad fundamental. Todo acontece porque ha de acontecer. En su *Origen del lenguaje* (1772) declara: "inventar el lenguaje es tan natural al hombre como ser hombre". Johan G. Herder conocía las doctrinas de Spinoza. En los años en que compuso su obra principal, *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, de la que nos ocuparemos más adelante, escribió un libro sobre nuestro filósofo: *Dios. Algunos diálogos sobre el sistema de Spinoza.* Su primera edición es de 1787; en 1800 apareció una segunda edición, acompañada de una traducción al alemán del *Himno de la Naturaleza* de Shaftesbury [1]).

---

1) JOHANN GOTTFRIED V. HERDER, *Sämmtliche Werne, Zur Philosound Geschichte*, sexto tomo, ed. Gottascher Verlag, Stuttgart y Tubingen, 1853; *Gott, Einige Gespräche über Spinozas System, nebst Shaftesbury's Naturhymnus.*

Herder no aceptaba, sin más, el sistema de Spinoza; lo sometió a una *interpretación*, con la cual pretendió corregir a Spinoza mismo en conformidad con lo que suponía la verdad del pensamiento espinociano. En Spinoza pudo encontrar un modelo, necesario, y al que le fué imposible seguir, de cómo se razona científicamente, de cómo se edifica una moral congruente con el panteísmo. En el libro de Herder sobre la filosofía de Baruj Spinoza tenemos la clave para definir el alcance y la índole de la influencia espinociana en las *Ideas*. Sin adherir totalmente al espinocismo, Herder tomó de él la noción de inmanencia, de él recibió incitación para esforzarse, a veces con éxito, en poner en un orden lógico sus propias concepciones. Discípulo de Kant en un comienzo, abandonó luego el kantismo y se volvió contra él. A la *crítica* kantiana opuso una severa *Metacrítica*. En contacto con Spinoza su espíritu se fertilizó y el resultado fué "una obra representativa de la confluencia de la mente germánica de fines del siglo XVIII con la filosofía de la *Ética*".

No pudiendo y no queriendo aceptar la filosofía espinociana tal como su autor la creó, Herder sostenía que Spinoza no fué afortunado en la expresión de su pensamiento. Entregado a interpretarlo "libremente", no siempre supo serle fiel. Entendió los escritos del filósofo de una manera personal y a veces contradictoria con la intención de Spinoza, pero meditó seriamente sobre el espinocismo. Le sobraba capacidad para el estudio y sentido crítico para sentirse satisfecho con lo que acerca de Spinoza había dicho Pierre Bayle en su tantas veces recordado *Diccionario*. Lector de Spinoza procuró determinar la idea central de su filosofía y la encontró en la tesis sobre la inmanencia. Para comprender adecuadamente el espinocismo, argüía Herder, es menester apreciar debidamente el sentido de la inmanencia; es menester ponerlo en claro para evitar y contrarrestar los errores frecuentes de los glosadores de Spinoza. Más todavía, el filósofo mismo habría desfigurado la concepción básica de su sistema con algunas de las fórmulas en que la tradujo. Herder, buen intérprete de la inmanencia, —así lo creía— juzga que ella nada implica que sea contrario a la

afirmación de la personalidad humana y a la moralidad. De esta manera creía que le sería aceptable el espinocismo, sin mengua para sus firmes convicciones. Spinoza padeció de la nefasta sugestión cartesiana de las nociones abstractas e incompletas. Por eso es menester despojar su filosofía de la vestidura matemática para comprobar con cuánto acierto concibe la relación entre mundo y Dios y con cuánta profundidad ha visto el sentido del destino humano.

Se puede considerar el ensayo de Herder sobre Spinoza como complementario de las *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad.* A nosotros, ese ensayo, que por su composición recuerda a uno de Shaftesbury, nos ha de interesar en primer término. De sus cinco diálogos, cuatro se desarrollan entre Philolau y Theophron; en el quinto también aparece un protagonista femenino: Theano. En el primer diálogo Herder relata la vida de Spinoza y señala los factores que dieron lugar a que se hable de un supuesto ateísmo espinociano, mencionando especialmente a Bayle y a ciertos discípulos de Descartes. Spinoza sería un entusiasta afirmador de Dios, pues siempre tenía presente el concepto de la divinidad. De Descartes tomó Spinoza la equivocada tesis sobre los atributos, pero si se eliminan de la filosofía espinociana los errores cartesianos se descubre en ella la más hermosa teoría sobre la vida universal y la vida humana. En el segundo diálogo destaca Herder la doctrina espinociana sobre la unidad esencial en el universo, doctrina que enseñá que los seres se unen sin perder su individualidad. Para Spinoza —según Herder— los seres particulares serían, cada cual a su manera, fuerzas expresivas de la única fuerza divina que obra orgánicamente, al servicio, en cada caso, de una potencia más elevada y de una unidad más completa. De esta manera ofrece del espinocismo una concepción dinámica y no estática. En Spinoza descubre una religiosidad paralela a su propia concepción del arte. Solamente Dios merece el nombre de sustancia; Dios es el único que subsiste absolutamente por sí. Y esta sustancia divina es la fuerza viviente y universal que crea y abarca todas las fuerzas individuales. El pensamiento no es una causa absoluta y una razón última; sólo es una expre-

sión, una derivación de lo Absoluto. Lo que verdaderamente es en sí —y aquí, según Delbos, Herder descubre una de las ideas más típicas del genio alemán— es la Potencia natural e infinita, a la cual se ligan y de la cual proceden tanto las manifestaciones más brillantes del entendimiento como los modos más oscuros de la vida. Para el *Fausto* de Goethe, agrega Delbos, será la fuente de la Inteligencia y del Verbo; fundamento de la existencia espiritual, para Schelling; forma inmediata y realización primera de la Idea, según Hegel.

En el tercer diálogo, Herder sostiene que Dios es la más alta sabiduría, la bondad más alta. En el cuarto, defendiendo a Spinoza, censura a quienes afirman la trascendencia divina, y en el quinto se ocupa de las ideas morales de Spinoza, del *amor intelectual a Dios*. Diríase que en el curso de todos ellos procura presentar un Spinoza afín a Leibnitz y a Shaftesbury. La inmanencia espinociana, insiste Herder, no contradice a la afirmación de los seres individuales: ¿Spinoza no ha distinguido, acaso, *Natura naturans* y *Natura naturata*? La sustancia universal de Spinoza es el principio esencial de individuación, es la razón de todo. Es el individuo perfecto en su género; los seres creados tienen una individualidad tanto más fuerte cuanto mejor despliegan sus propias energías en concierto con las otras energías de la Naturaleza y cuanto mejor reflejan en una conciencia más clara el orden que realizan en ellos mismos y en el mundo. La *necesidad* espinociana afirma al individuo y determina su papel en el cosmos. Ésta es la justa interpretación de Spinoza, según Herder, y, a favor de ella, la filosofía espinociana no puede ser reprobada: la ciencia la confirma; el esteta y el moralista han de reconocer su legitimidad.

Se equivocan quienes piensan que Spinoza concibe el mundo sometido a una necesidad ciega. "La potencia que Spinoza atribuye a Dios, potencia infinita, no podría actuar fuera de la razón, porque por definición debe contenerla, envolverla. Si la potencia de Dios es principio de toda razón creada, ella es por sí misma razón absoluta y perfecta, y, por eso también, no reductible a las proporciones y condiciones de una inteligencia finita

que calcula y delibera, que elige entre las ideas antes de decidirse a actuar". Spinoza —alega Herder— no niega la sabiduría del orden universal, sino que la reconoce más plenamente porque rechaza la doctrina de las causas finales. El universo prueba a Dios, lo manifiesta, no en puntos particulares y por revelaciones particulares, sino en todos los puntos y por una revelación ilimitada. Spinoza no admitía que se buscara a Dios exclusivamente acá o allá, en tal o cual fragmento del espacio o en tal o cual momento de la historia del mundo. Entender debidamente a Spinoza significa "ver a Dios todo entero en todas las cosas, rehusarse a separar en el universo las cosas de Dios, la potencia de la acción, la acción de la razón". Necesidad universal y perfección, racional y moral, son indisolubles. Leibniz ha desfigurado a Spinoza con el antropomorfismo de su *Teodicea*. Cuando Leibniz permanece en la pura filosofía, se mantiene muy cerca de Baruj Spinoza, porque en Spinoza ya están las teorías sobre la armonía preestablecida y sobre la necesidad ética.

Razones tenía Spinoza para no concebir con medida humana la causalidad y la sabiduría divinas; se ha de celebrar su acierto al rehusarse a comparar lo que el mundo es con lo que hubiera podido ser. Porque Spinoza pensó en una necesidad racional, en su concepción, aunque en grados distintos, todo es perfecto. ¿Podría no ser así, tratándose de un universo subordinado a la potencia divina? El mundo real es el mejor de los mundos, "no porque Dios lo ha preferido a otros mundos, menos buenos, sino porque Dios, en conformidad con su naturaleza, sólo puede producir lo bueno; lo que de él procede, traduce, de algún modo, la potencia, la belleza y la bondad infinitas". "El mal es una manera de ser pasajera y una manera de ver errónea". Se es malo al atribuir al mal una realidad positiva y definida, al percibir de los seres solamente los aspectos que los diferencian y producen conflictos entre ellos; se practica el bien al negarle realidad al mal y al percibir los seres unidos entre sí y con Dios.

Herder resume la filosofía de Spinoza en diez proposiciones que son la síntesis de su propia interpretación de ella: Todo ser que llega al mundo es, por su esencia, expresión viviente del

poder de la divinidad, de su sabiduría, de su bondad. Las fuerzas de la Naturaleza actúan orgánicamente. Toda organización es un sistema de fuerzas vivientes que obran al servicio de una fuerza superior según reglas eternas de sabiduría, de bondad y de belleza. Las leyes que rigen a la fuerza dominadora y a esas otras que están a su servicio son: todo ser tiende a perseverar en su ser; a unirse con lo que le es semejante, a separarse de lo que le es opuesto, es decir, a expresarse en sí mismo y en otro. Es ésta la manera en que se revela la divinidad y no cabe otra, más elevada. En la Creación no hay muerte, sino transformaciones que se cumplen según una ley de necesidad que quiere que toda fuerza, en el reino del cambio, se mantenga idéntica, siempre nueva y siempre actuante, que por atracciones y repulsiones, afinidades y rechazos, modifique perpetuamente su forma orgánica. No hay reposo en la Creación, porque el reposo completo sería la muerte. Toda fuerza viviente actúa sin interrupción y se desarrolla y extiende según internas y eternas leyes de sabiduría y de bondad que la penetran, que le son inherentes. Cuanto más se ejercita una fuerza, más actúa sobre las otras; al mismo tiempo que extiende sus propios límites, organiza e imprime en otras la imagen de la belleza y de la bondad que habita en ella. En la Naturaleza entera obra una ley necesaria, de efecto inevitable, que lleva del caos al orden, de lo virtual a lo actual. Toda existencia es limitada en el tiempo y en el espacio y de esto resultan oposiciones en el reino de Dios, y debe ocurrir para el mayor bien de ese reino que los opuestos cooperen y se estimulen; sólo por la unión de los contrarios se produce en toda sustancia un mundo, determinado, lleno de belleza y de bondad. Hasta las faltas de los hombres son buenas para un espíritu que sabe comprender; pues cuanto más comprende, más se le mostrarán como faltas y le ayudarán, por contraste, a perseguir la luz, la bondad y la verdad. Y esto, no arbitrariamente, sino según las leyes de la razón.

Algunos historiadores de la filosofía, entre ellos Delbos, coinciden en afirmar que las ideas morales de Spinoza se encuentran en Herder, aunque en fórmulas menos sistemáticas. Herder combate la teoría kantiana de la moralidad que desconoce la luz

reveladora del sentimiento. Así como Spinoza restauró la unidad del mundo con su teoría de la inmanencia, es menester, dice Herder en su libro sobre *El conocimiento y la sensibilidad del alma humana,* restaurar la unidad del espíritu. Se ha de reconocer que nuestras diversas facultades son inmanentes unas a otras, "que es la misma Naturaleza penetrada de Dios la que nos hace vivir, comprender y sentir". "Abandonarnos al impulso de la vida, concebir lo que somos en el mundo, obedecer al movimiento de nuestros sentimientos será, entonces, lo mismo que moralidad". Estas últimas reflexiones de Herder reaparecerán en su obra sobre el sentido de la historia humana.

Herder, en su *Gott, einige Gespraeche ueber Spinoza's System,* no sólo expone una interpretación del pensamiento de Spinoza, sino que exterioriza una exaltada admiración al filósofo, "mucho más divino que San Juan". Los diálogos de Herder presentan la filosofía espinociana en términos de un "naturalismo idealizado", totalmente opuesto a la versión que de esta filosofía ofreció Jacobi. Lo que más llama la atención en Herder es cómo defiende a Spinoza de la acusación de haber prescindido de la individualidad de las cosas; para Herder Spinoza es especialmente fuerte en este punto de su sistema. En ello el pensador alemán se anticipó a algunas de las más recientes y más autorizadas interpretaciones de las doctrinas de Spinoza. Verdad es que al detenerse en las reflexiones de Spinoza sobre los individuos se mostró más perspicaz que Jacobi, el cual lo ensalzó para repudiarlo junto con toda filosofía, y más perspicaz que Mendelssohn, crítico del filósofo. La interpretación de Herder de la sustancia de Spinoza como el "uno supremamente real y activo" fué repetida por su discípulo Fessler en 1824 y fecundó numerosas páginas de su obra principal, *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad,* publicada en 1784-1791. Obra extensa que, ciertamente, no es un modelo de precisión, Herder enseña en ella que en la Naturaleza hay una ascensión de las formas de organización desde la piedra hasta el animal, y en la historia un conjunto de razas y de tipos de civilización. Cada civilización responde

a un modelo originario que sirve de pauta a continuas e ininterrumpidas mutaciones que se van produciendo en ella.

Consecuente con la tesis de Spinoza sobre la acción divina inmanente al mundo y a la naturaleza humana, Herder sostiene que, lógicamente, nada es contingente, irracional. Para Herder, conforme lo hemos visto, la idea central del espinocismo es la afirmación de la inmanencia. Partiendo de ella, el pensador alemán quiso abarcar en una unidad "la multitud simultánea y sucesiva de los acontecimientos humanos". Completando un pensamiento de Lessing, según el cual la revelación es el acto perpetuo y moviente por el cual Dios educa al género humano, Herder afirma: "Si hay un Dios en la Naturaleza, lo hay también en la historia; pues también el hombre es una parte de la Creación, y aun en medio de sus pasiones y hasta en sus últimas desviaciones, no deja de seguir leyes tan bellas, tan inmutables, como las que presiden las revoluciones de los cuerpos celestes". Optimista en grado sumo, Herder adhiere a la tesis de Spinoza según la cual realidad y perfección son lo mismo, y traslada la noción de perfección "de la eternidad al tiempo, de lo inmutable a las formas cambiantes del devenir". Concibe la historia de la humanidad como la traducción de un proceso perpetuo y racional.

Herder, para desarrollar sus propias ideas, recurre a veces a las de dos autores ingleses tan distintos entre sí como lo fueron Newton y Shaftesbury. Procura alcanzar una síntesis de la concepción mecánica del primero y la visión dinámica del segundo, para concluir que una misma fuerza mueve los astros y piensa y actúa en el hombre. "Nuestra tierra, dice Herder en el primer libro de las *Ideas* [1]), es un astro entre los astros". "Si nuestra filosofía de la especie humana quiere en alguna medida merecer este nombre, es menester que comience

---

1) JOHANN GOTTFRIED v. HERDER, *Sämmtliche Werne, Zur Philosophie und Geschichte*, t. 3, *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, Stuttgart y Tubingen, 1853, pág. 13.

con el cielo". La tierra sólo puede ser entendida en función del coro de los mundos de que forma parte. Herder discurre sobre este tema en acuerdo con los conocimientos científicos de su tiempo. Comenta la formación de nuestro planeta, que pasó por diversas revoluciones hasta llegar a ser lo que es. "Nuestra tierra es un gran taller para la organización de seres muy distintos". Cuando las circunstancias fueron propicias, aparecieron sobre ella, de una manera, no, por ignorada, menos natural, las plantas primero, luego los animales y por último el hombre. Todo esto aconteció sin desmedro de "la inconmensurable armonía del mundo de Dios". En el reino de las plantas hay una suerte de vida, hay sexos y fecundación, nacimiento y muerte. Si se compara al hombre con los animales se comprueba que el ser humano es una síntesis de todas las posibles estructuras anatómicas. Herder recuerda a Linneo y hace mención de los descubrimientos de especies vivientes posteriores a él; comenta hechos anatómicos hablando como zoólogo y trae "ejemplos de la estructura fisiológica de algunos animales". El hombre difiere de todos los animales; está organizado para la facultad de la razón, para el arte y para el lenguaje; a diferencia del animal, no es esclavo de sus instintos. Organizado para la libertad y para expandirse sobre la tierra, lo está igualmente para "la Humanidad y la Religión". Por Humanidad entiende Herder todas esas condiciones peculiares de los seres humanos que acabamos de señalar. En el vocablo humanidad se expresa la bondad resultante del desarrollo del hombre como alma y cuerpo, como imagen del Creador de la tierra.

Filósofo de la historia, Herder es historiador. Sobre la historia enuncia una concepción providencial que tanto tiene de fundamento algunas ideas de Leibniz —la noción de fuerza— como la doctrina espinociana de la inmanencia. Pero se ha de tener presente que no acepta en bloque el pensamiento espinociano y que introduce una variante en la moral de Spinoza. Para éste la virtud suprema, la suprema dicha, estaban en el amor intelectual a Dios. Herder, para ser consecuente, afirma que la virtud suprema de cada hombre consiste en servir a un

impulso de verdad y amor a los hombres, en contribuir a su realización. Es inherente al hombre el cumplimiento de este impulso, porque su fin necesario es la Humanidad. Así lo determina el curso providencial de la historia, curso necesario que tiende a la realización de un ideal, no menos ideal porque sea necesario. Al servicio de él obran hasta las luchas y destrucciones, merced a las cuales la humanidad se eleva por encima de sus formas inferiores de existencia: "Desgarrad la envoltura exterior; en la creación total no veréis nada que sea una muerte real; toda destrucción es una metamorfosis, el instante de un pasaje a una esfera de vida más elevada. Con su sabiduría, el autor de las cosas ha producido los seres prontamente y con tantas variedades como fué posible, en acuerdo con el bien de la especie y la felicidad de la creación, que, llamada a gozar de su organización, debía desenvolverla todo lo posible. Por una infinidad de maneras violentas de terminar la vida, ha prevenido las muertes languidecientes y elevado a formas superiores el germen de los poderes que deben florecer un día".

Para Herder, más allí de los conflictos y contiendas, sobrevendrá la era de la Humanidad. Habrá cambios de cultura, de formas de vida y de medios de acción, pero los hombres que persiguen la dicha saben que sólo es alcanzable por la razón y la justicia, fundadas ambas sobre una ley única que es el sostén de la estabilidad real de nuestro ser. Razón y justicia son inseparables. La justicia es la razón en el reino de la conducta. La razón procura coordinar las cosas en un sistema coherente y perdurable; la justicia es la razón en las relaciones morales, fórmula del equilibrio entre fuerzas antagónicas del cual resulta la armonía de toda la Creación. Cuando razón y justicia se hayan difundido suficientemente entre los hombres, ellos harán de la humanidad un organismo tan potente como grandioso. "En la historia del género humano, como en la vida de los individuos más imprevisores, se suceden al infinito las faltas y los desvíos, hasta que la necesidad devuelve el corazón del hombre a la razón, a la justicia. Todo lo que puede manifestarse se manifiesta por los efectos que comporta su naturaleza. Ninguna fuerza, aun la más ciega, es contrariada en

su acción, sino que todas son subordinadas al principio de que los resultados contrarios se destruirán uno a otro y sólo el bien será permanente. El mal que destruye a otro mal se someterá al orden o se devorará a sí mismo. El hombre razonable y el hombre virtuoso son entonces felices uno y otro con una felicidad inmutable en el reino de Dios".

Sin cuidarse mucho de ser congruente, Herder, para quien el destino humano hasta ahora parecía concluir en el hombre mismo, en el desarrollo infinito de la humanidad, queriendo conciliar la evolución necesaria y la personalidad humana, "el orden del tiempo y el orden de la eternidad", atribuye al ser hombre la inmortalidad. Para Herder no había en el hombre un alma separada del cuerpo, pero, a fin de afirmar la inmortalidad, sostendrá que en la naturaleza de los *sistemas* de cosas hay poderes que dominan con su existencia permanente a los órganos a que se aplican. Que estos órganos se aniquilen o renueven, dice Delbos interpretando a Herder, los poderes orgánicos subsistirán como formas eternas, siempre capaces de imponerse a una materia móvil. Para que esos poderes orgánicos se destruyan sería menester que fuesen limitadas y parcialmente aniquiladas la potencia y la sabiduría divinas: "todo lo que el Ser que vivifica los mundos llama a la vida, existe; todo lo que existe actúa eternamente en un todo eterno". El pensamiento es uno de esos poderes orgánicos, poder superior, consciente de sí mismo, que por la razón se liga al Ser infinito. El hombre, en lo que quiere y en lo que ejecuta, imita la creación de Dios, por obra de una similitud fundada sobre la naturaleza de las cosas, porque al pensar, en virtud de la esencia misma del pensamiento, imita los perfectos ordenamientos divinos: "El poder necesariamente capaz de conocer, de amar y de imitar a Dios, aun contra su propia voluntad (sus faltas y sus errores sólo nacen de su debilidad y de sus ilusiones) no habrá de morir porque una circunstancia externa haya cambiado".

En el universo el encadenamiento de las fuerzas y de las formas jamás es retrógrado, ni tampoco estacionario: es progresivo. Por eso, y porque el plan de la Naturaleza no es ilusorio, una apariencia engañosa, se ha de admitir que la hu-

manidad se elevará gradualmente a un destino más alto: "Nuestra humanidad es sólo un estado de preparación, el germen de una flor que debe abrirse". "El genio de la humanidad, cautivo en el mundo terrestre, se expandirá en un mundo superior para producir todos sus frutos de bondad y de verdad, mundo que, felizmente, sólo presentimos oscuramente, pues no podríamos soportar su magnificencia ni abarcar su profundidad". Las contiendas en el mundo actual preparan una unidad más sólida; la aparente oposición entre el mundo dado y el mundo suprasensible se resolverá en el advenimiento de una "humanidad divina". "La suprema bondad no se rehusará a darle al hombre esta organización".

En estas líneas de Herder, vagas, oscuras, descubre Delbos una inspiración procedente del espinocismo, pero de un espinocismo libremente interpretado y ensanchado en sus aplicaciones al tema de la historia humana que, según el mismo Delbos, Spinoza no había considerado. Discutible es esta afirmación sobre la supuesta ausencia de pensamiento histórico en Spinoza, pues en el *Tratado Teológico-Político* desempeña la preocupación por la historia un papel fundamental. En cambio, está menos desacertado el ilustre maestro francés cuando señala que mientras Spinoza había establecido un vínculo entre Dios y mundo y había establecido también entre los diferentes seres una relación de tipo matemático, Herder prefirió la idea de una *organización jerárquica* para expresar la participación del mundo en Dios y la solidaridad de los seres. De esta manera, para Herder, el universo es un organismo animado por el espíritu de Dios y constituído por un conjunto infinito de fuerzas orgánicas, unidas entre sí por lazos de la más estrecha reciprocidad. Se podría creer que en este punto Herder se aparta de Spinoza para acercarse a Leibnitz, al intentar, como este último, instaurar, en el seno mismo de la unidad del mundo, individualidades distintas que tienden a la infinita perfección. Pero Herder mismo reprocha a Leibnitz el "haber colocado a Dios en la cúspide y no en el centro del mundo". Spinoza habría sacrificado los seres singulares a la sustancia única; Leibnitz, a su vez, sacrificaría la

sustancia infinita a la independencia de los seres, de las mónadas dotadas de la condición de sustancias existentes por sí mismas. Ante la alternativa Spinoza o Leibnitz, Herder, en su libro sobre el primero, considera que es más justo decir que los seres del mundo son "fenómenos", expresando, a un tiempo, que los seres son por Dios y, sin embargo, el propio Dios necesariamente hace que sean. Por nuestra parte pensamos que Herder, en la alternativa entre Spinoza y Leibnitz no optó por el primero, sino que lo interpretó ajustadamente y halló en él la posibilidad de conciliar la metafísica de la unidad con una cosmología pluralista. De Leibnitz —y Delbos omite señalarlo— tomó Herder la idea de la continuidad en los procesos cósmicos.

Según Herder, en la acción de Dios ha de buscar el hombre el modelo ideal de su propia acción. Por eso adhiere a Spinoza, al pensador cuya doctrina, incompatible con toda idea de desmenuzamiento de la Naturaleza, otorga al hombre la certeza de que está a su alcance el perseguir su destino. Para Spinoza la acción divina es libremente necesaria; para Herder: "El mal no existe en realidad; lo que llamamos mal es, o falta de nuestra inteligencia, o defecto de nuestra voluntad. Lo primero acontece cuando somos incapaces de seguir las oposiciones hasta su punto de convergencia y armonía; lo segundo acontece en los casos de pereza o de vacilación entre las contradicciones de nuestro ser. Pero la fuerza providencial que nos engendra y nos inspira nos restablecerá en nosotros mismos, como se restablece ella en sí misma y en sus manifestaciones, en la Naturaleza y en la historia".

Así, la filosofía de Herder afirma la existencia de un plan divino en la Naturaleza y un plan divino en la historia. En esta última, obra del hombre, todo sucede para el más completo desarrollo de la humanidad. Para Herder esto no significa adherir a la doctrina de las causas finales, porque esta doctrina, tal como se la entiende comúnmente, aísla los diferentes períodos de la historia para referirlos a fines diferentes, sin relación recíproca y sin unidad; "rompe la cadena de los hechos y la cadena de las ideas y nos hace asistir a un espec-

fáculo absurdo de una providencia ilusoria o intermitente". Si hay finalidad es una finalidad universal, *a priori*, es decir, una ley de orden que penetra, explica y justifica todo; "es la potencia divina que se manifiesta, no en épocas singulares u hombres singulares, sino en la inmensidad de los tiempos y en toda la serie de las sociedades humanas". Esta noción de la "ley de orden" que penetra toda la realidad la tomó Herder de Shaftesbury.

De esta manera Herder es autor de una visión del mundo y de la historia humana desarrollada con el auxilio de pensamientos tomados de Spinoza, de Leibnitz y de Shaftesbury [1]). Del primero es la tesis sobre la inmanencia; del segundo, la tesis sobre el desenvolvimiento progresivo, continuado, de los procesos cósmicos; del tercero, la idea de la ley de orden que penetra toda la realidad y se identifica con la finalidad universal. Con estas nociones elaboró Herder su doctrina providencialista de la historia. Es verdad que Spinoza fué uno de sus inspiradores. Con acierto lo indica Víctor Delbos, pero Delbos no discrimina las procedencias diversas de los principios fundamentales de la filosofía de Herder. A su juicio el autor alemán, al ensanchar a su manera las concepciones morales del espinocismo, preparó o anunció otras filosofías que se ligan a la doctrina de Spinoza: "Porque indicó que el sentimiento tiene una potencia sintética mayor que el simple entendimiento, cuando se trata de captar la unidad del mundo y de Dios, Schleiermacher será su continuador. Porque ha ensayado restaurar en un sistema panteísta, en nombre mismo de este sistema, la individualidad viviente y la personalidad humana tendrá un discípulo en Schelling. Porque ha concebido la historia, en todas sus formas y momentos, como la realización del plan de Dios, que bajo todas las luchas y contradicciones es esencialmente un progreso *en* Dios y *hacia* Dios, lo tendrá presente Hegel, que, en su filosofía del derecho y en su filosofía del espíritu, hablará de progreso *de* Dios". Tal

---

1) A juicio de Dilthey, el espinocismo de Shaftesbury determinó la inclinación de Herder, como la de Goethe, a la filosofía de Spinoza.

sería la influencia del escritor para quien en Europa se debía modelar "una humanidad y racionalidad que con el andar del tiempo abarcaría la tierra entera".

* * *

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) admiraba a Spinoza. Alumno de la universidad de Halle y, más tarde, capellán del hospital Charité de Berlín, su vida intelectual fué un esfuerzo continuado por conciliar su emotividad religiosa con una presentación de pensamientos filosóficos. No es aventurado, por otra parte, decir que su obra de escritor es una exaltación de la idea romántica tal como la tradujo su amigo Friedrich Schlegel. Ecléctico, Schleiermacher quería, en conformidad con el romanticismo, negar las disciplinas exteriores, protestar "contra los análisis que descomponen como contra los sistemas que deforman el genio humano". Al propio tiempo, aunque se apartaba de Kant en puntos fundamentales, se sentía atraído por el criticismo kantiano. Adversario de las fórmulas rígidas y de los análisis desmenuzadores, sentía devoción por los métodos severos, por las deducciones rigurosamente conducidas. Leyó con provecho a Jacobi e incorporó a su propio pensamiento ideas de Fichte y de Schelling. En sus escritos se comprueba cuánto celebraba a Platón. Después de haberlo estudiado, bebió en distintas fuentes, pero a todo lo que tomó de varios autores le supo imprimir el sello singular de su temperamento. A Spinoza le impulsó "una suerte de sentido natural de unidad de la razón y la vida".

Schleiermacher trabó conocimiento con ideas de Spinoza más o menos en 1796, cuando llegó por primera vez a Berlín. Su contacto inicial con la filosofía espinociana fué a través de la ya mencionada versión que de ella hizo Jacobi en cuarenta y cuatro sentencias. El mismo, por considerar inadecuada la de Jacobi, compuso dos exposiciones de la filosofía de Spinoza. Pensaba que esta filosofía encierra tres teorías fundamentales: la doctrina de la infinita cosa en sí, la de la relación de las cosas finitas con lo infinito y la doctrina sobre la

relación que en esas cosas media entre extensión y pensamiento. El enunciado que de la primera de dichas teorías ofreció Schleiermacher, prueba cómo creía posible conciliar a Spinoza y Kant. Lo creía porque, a juicio de él, ambos admiten que hay un fundamento necesario para nuestras representaciones sensibles; porque ambos afirman el *ser en sí* como causa de los fenómenos, aunque difieren cuando se trata de determinar la relación del ser en sí con los seres particulares. Compatibles, las dos doctrinas se completarían. Pero Schleiermacher, inclinándose a Kant, señalaba que nuestro filósofo se había equivocado al no advertir que el ser en sí, en su fondo absoluto, es incomprensible. Tampoco Kant acertó en todo, y también él debía ser enmendado. Para lograr la integración de los sistemas de Kant y Spinoza en uno solo, Schleiermacher les corrige a los dos, a fin de encontrar la solución justa al problema de cómo es la unión de los seres individuales con el ser infinito.

En sus *Discursos sobre la religión* expresa sus opiniones acerca de esta materia. Solamente la religión puede enseñarnos lo que somos en el ser verdadero; el sentimiento de donde la religión brota traduce de manera inmediata el acto de unión de lo finito y lo infinito. La religiosidad eleva al hombre por encima de las críticas estériles y los enunciados abstractos del racionalismo. En la religión el desarrollo de la Naturaleza y de la Humanidad no es mera combinación de conceptos. En ella está el vínculo que une entre sí las almas; en ella "se expanden plenamente y armónicamente nuestras fuerzas espirituales". Para que se manifieste en su autenticidad es menester librarla de los dogmas, de los preceptos rígidos. Entonces aparece en su pureza original, que excluye todo fin práctico: es la más alta vida del hombre, no sujeta al aprisionamiento de fórmula alguna. Intuición de lo Absoluto, infinito, eterno, le es inseparable la piedad nacida de esa intuición; más aún, es esta piedad. Para Schleiermacher la religión no es una virtud que se agregue a otras; es algo más, o mejor aún, algo distinto. "Es calor que fertiliza los gérmenes del alma haciéndoles producir sus frutos más bellos". "Su-

perior a todo conocimiento *objetivo*, no se la ha de confundir con la moralidad jurídica". La religión es "unirse a lo infinito y eterno por una conciencia directa, es poseer todo en Dios y a Dios en todo".

Para Schleiermacher, el sentimiento religioso procede de la revelación de lo infinito en nosotros. Las ideas sólo nacen *por* la fe y no *para* la fe. Si la piedad es esto, entonces es imposible describirla en palabras. Schleiermacher se servirá, por eso, de metáforas para sugerir lo que es el sentimiento de piedad que brota de la unión inmediata con lo infinito: "Es pasajero y transparente como el perfume que el rocío levanta de las flores y de los frutos, es púdico y tierno como el beso de una virgen, es santo y fecundo como el abrazo nupcial. A decir verdad no es como esto, es absolutamente esto mismo. Pues es la primera unión de la vida universal con una vida individual, y no llena ningún tiempo y no produce nada captable; es la unión inmediata, por encima de todo amor y de todo malentendido, por consiguiente sagrada, del universo con la razón encarnada, en un abrazo fecundo y creador. Se reposa así inmediatamente sobre el seno del mundo infinito. En tal momento se es alma de este mundo; pues se siente, aunque sólo por una parte del ser, todas sus fuerzas y su vida infinita como vida propia". Un sentimiento así no puede encerrarse en sentencias, en teoremas de corte intelectualista. El alma religiosa no experimenta la presencia de lo infinito como agravio a la individualidad. "Saliéndose de la estrechez de la conciencia de una individualidad falsa, extiende su mirada en el infinito del conjunto. En contacto con el ser divino tiene la intuición verdadera y profética de las cosas". Al no aceptar la reclusión en la individualidad empobrecedora, el hombre religioso procura "actuar sobre sus semejantes por su fe y por sus obras", se identifica con el proceso a favor del cual el hombre se ha hecho gradualmente hombre, y se reconoce "en la espléndida imagen de la humanidad, órgano de la revelación divina". En cada ser humano descubre Schleiermacher un "carácter original" que lo hace, en cierto modo, espejo y compendio de esa naturaleza humana que "en todas

sus manifestaciones, es el yo de cada uno multiplicado, más claramente expresado y en cierto modo eternizado". Por ser la religión la verdadera razón de ser del hombre, "la suprema tarea humana es descubrir a Dios".

Adversario del idealismo que niega al universo al presentarlo como un espectro engendrado por "una conciencia vacía", Schleiermacher cree justo evocar la figura de Spinoza, el "santo proscripto", porque tuvo el sentido viviente de la realidad: "El universo era su único y eterno amor. Con santa inocencia y con humildad profunda se miraba en el mundo eterno, y consideraba que era también su espejo más amable. Estaba lleno de religión y lleno de espíritu santo; aún se halla ahí, solo, sin que nadie lo hubiera alcanzado, maestro en su arte y colocado por encima de la tribu profana, sin discípulos y sin derechos de ciudadanía en ninguna parte". También Novalis —agrega Schleiermacher— tuvo el sentido del universo; transformaba en arte "todo lo que tocaba". Artista, Novalis trasmutaba la idea del universo en un gran poema y por eso se cuenta entre los poetas más ricos, "entre los hombres raros cuyo sentimiento es tan profundo como es clara su vida": "Contemplad en él la fuerza de la inspiración y de la sabiduría de un corazón piadoso y reconoceréis que si los filósofos fueran religiosos y buscaran a Dios como Spinoza, si los artistas fueran piadosos y amaran a Cristo como Novalis, llegaría el día de festejar la gran resurrección de los dos Mundos".

La invocación simultánea a Spinoza y a Novalis hace que un historiador se pregunte sobre la adhesión de Schleiermacher al espinocismo. En la tercera edición de los *Discursos sobre la religión* advierte Schleiermacher que al poner de manifiesto el sentimiento de piedad profunda de Spinoza, no quería, sin embargo, expresar aprobación al sistema del filósofo. Con la *Ética* coincide, no obstante la advertencia, en cuanto en la doctrina de esta última la afirmación de la sustancia como ser en sí y por sí, no es todavía la expresión suprema de la verdad. Esta verdad recién aparece con la aceptación de que el *ser que es*, es el ser que produce, que se revela.

¿Toda la disquisición de Schleiermacher sobre el sentimiento religioso no es, acaso, una versión exaltada de la tesis de Spinoza que afirma una relación entre lo infinito y las individualidades finitas? Kantiano, Schleiermacher quiso ver la filosofía de Spinoza a la luz del kantismo. De Spinoza recogió la enseñanza según la cual el hombre se hace capaz de una virtud auténtica y de una auténtica religión, a favor de la intuición del vínculo esencial entre los individuos finitos y el ser infinito.

El Dios de que habla Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión*, ¿es un Dios personal o impersonal? Schleiermacher no opta por ninguno de los términos de la disyuntiva, pero se esmera en probar que la doctrina del Dios impersonal no es irreligiosa. Señala que el rechazar el concepto de un Dios personal no importa nada contra la presencia de la divinidad en el sentimiento de quien lo rechaza. Schleiermacher mismo, en escritos posteriores, se ha esforzado en eliminar las concepciones antropomórficas de Dios, se ha preocupado de excluir las limitaciones propias de toda personalidad: Dios, siendo lo infinito, es superior a toda distinción de atributos; en Dios lo posible y lo real son una sola cosa. Los atributos que se le adjudican son maneras humanas de traducir una esencia que es la causalidad absoluta. A Spinoza recuerda Schleiermacher en sus opiniones sobre la inmortalidad, opiniones harto lejanas de la concepción de una supervivencia individual. A las ideas morales de Spinoza rindió tributo en su libro *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, aparecido en Berlín en 1803.

Al ocuparnos de Schleiermacher vimos cuánta admiración profesaba a Novalis y cómo lo recordaba junto con Spinoza. Novalis fué el seudónimo de Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg, poeta y novelista que vivió apenas veintinueve años. Novalis inició la escuela romántica en Alemania. Aspiraba a lograr la unificación de poesía, ciencia y religión. Admiraba a Spinoza, el "hombre ebrio de Dios". Su estimación

por la obra de nuestro filósofo era entonces compartida en muchos círculos alemanes. Federico Schlegel declaraba en su *Discurso sobre la Mitología*: "En la invención de los detalles es suficientemente rica nuestra propia imaginación; para animarla, excitarla a la actividad y alimentarla, nada mejor que las creaciones de los otros artistas. En Spinoza, en cambio, encontráis la A y la Z de toda imaginación, el fundamento y el suelo comunes sobre los que reposa vuestra individualidad y es justamente esa separación entre lo Primitivo y lo Eterno de la imaginación, por una parte, y lo Individual y lo Particular, por otra parte, lo que debe sernos útil. Aprovechad la ocasión y mirad ahí! Os está concedido echar una ojeada profunda al santuario de la poesía. El sentimiento de Spinoza corresponde al género de su imaginación... el deseo eterno resuena de las profundidades de esa obra tan simple que, con una grandeza tranquila, respira el espíritu del amor original".

Artista, Novalis quería extraer de su arte una filosofía [1]). Pensaba que la sola busca de una verdad filosófica es expresión de una vocación moral. La comunidad de origen y la comunidad de fin determinan la identidad esencial de las funciones de la vida espiritual: religión, filosofía, ciencia, arte y moral. Dios es el principio eterno de la actividad humana que tiene como materia al mundo. Si como místico Novalis puede ser considerado discípulo de Böhme, como hombre que aspiraba a crearse una filosofía fué en un comienzo sobre todo discípulo de Fichte. Pero Spinoza también influyó profundamente en su espíritu. Diríase —y lo mismo cabe afirmar de Federico Schlegel— que en su visión del mundo y de la vida hay un proceso de desplazamiento de Fichte a la filosofía espinociana de la unidad cósmica y de la inmanencia divina.

En la misma época, Franz Baader, jefe de la escuela mística, había empezado a discurrir, con palabras que recuerdan a las de Spinoza, "sobre el fundamento físico de la moral para concluir con proposiciones místicas que hacen pensar en

1) R. Haym, *Die romantische Schule*, Berlín, 1870, pág. 390.

Fénelon, mostrando así, con su propio ejemplo, que las doctrinas espinocianas pueden conducir a un misticismo totalmente cristiano" [1]). Quienes en Alemania en la época romántica exaltaban la peculiar religiosidad de Spinoza parecían, por momentos, querer apresurar el cumplimiento de una paradójica profecía de Christoph Lichtenberg: "Si el mundo se conservara todavía un número incontable de años, entonces la religión universal será un espinocismo depurado". En la época a que nos referimos la lectura de los escritos del filósofo se hizo más fácil porque Heinrich Gottlob Paulus había publicado, en 1802, una nueva edición de las obras de Spinoza, más completa y cuidada que las otras que el público alemán conocía. Paulus incluyó en los volúmenes de su edición comentarios en los que no faltan objeciones agudas a las doctrinas espinocianas.

* * *

En Heine encontramos un testimonio de la difusión y del crédito de que gozaban las ideas de Spinoza en Alemania durante las primeras décadas del siglo XIX. Heinrich Heine (1797-1856), poeta, de los más ilustres en lengua alemana, y publicista, puso de manifiesto su sobresaliente cultura filosófica y su perspicacia crítica en numerosos estudios que forman varios volúmenes. Entre ellos merece mención particular su *Alemania,* publicada alrededor de 1840 con el título *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland.* Allí se leen unas páginas que tanto muestran la admiración de Heine a Spinoza como el grado a que había llegado la influencia del espinocismo en el pensamiento alemán:

"La manera con que un gran genio se forma con ayuda de otro, es menos por asimilación que por rozamiento.

"Un diamante pulimenta a otro. Así la filosofía de Descartes no creó, pero hizo que floreciese la de Spinoza. Ésta es la razón de por qué encontramos en el discípulo el método

---

1) René Worms, *op. cit.*, págs. 278-9.

del maestro, lo que es una gran ventaja. Después hallamos tanto en Spinoza como en Descartes, que el modo de demostrar está tomado de las matemáticas, lo que es un gran defecto. La forma matemática da un tono áspero y duro a Spinoza; pero es como la cáscara de la almendra que hace más gustoso el fruto. La lectura de Spinoza nos impresiona como el aspecto de la grandiosa naturaleza en su augusta calma; es una selva de pensamientos elevados como el cielo, cuyas floridas cimas se agitan en movimientos ondulosos, mientras que los troncos inconmovibles arraigan sus raíces en la tierra eterna. Respírase en sus escritos cierto aire que os conmueve de una manera indefinible. Creeríase respirar el aire del porvenir. ¿Flotará sobre él, como legítimo descendiente, el espíritu de los profetas israelitas? Hay, además, en él una seriedad, una entereza, como quien tiene conciencia de su fuerza, una grandeza de pensamiento que parece una herencia; porque Spinoza formaba parte de esas familias mártires, expulsadas entonces de España por los muy católicos reyes. Añadid a esto la paciencia de un holandés, nunca desmentida, ni en sus escritos ni en su vida.

"Consta que la vida privada de Spinoza fué exenta de acusación, y que se deslizó pura y sin mancha, como la de su divino pariente Jesucristo. Como Él sufrió por su doctrina; como Él llevó la corona de espinas. Allí donde una gran inteligencia proclama sus pensamientos, se vuelve a encontrar el Gólgota".

Después de recordar algunos episodios de la vida de Spinoza, Heine continúa:

"Benito Spinoza enseña que no existe más que una sola sustancia, que es Dios. Esta sustancia única es infinita, absoluta: todas las sustancias finitas emanan de ella, se hallan contenidas en ella, sobrenadan en ella, sumérgense en ella; todas ellas no tienen más que una existencia pasajera, accidental. La sustancia absoluta se manifiesta tanto por el pensamiento infinito como por la extensión infinita. Ambos, el pensamiento infinito y la extensión infinita, son dos atributos de la sustancia absoluta y nosotros reconocemos solamente esos dos atributos, pero tal vez Dios, la sustancia absoluta, tendrá otros

muchos más que nos son desconocidos. *Non dica me Deum Omnino cognoscere, sed me quaedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem.*

"Solamente la necedad y la maldad pudieron dar a tal doctrina la calificación de atea. Nadie se ha expresado jamás sobre la divinidad de manera más sublime que Spinoza. En lugar de decir que negaba a Dios, pudiera decirse que negaba al hombre. Todas las cosas finitas no son para él sino modos de las sustancia infinita; todas las sustancias finitas están contenidas en Dios; la inteligencia humana es tan sólo un rayo luminoso del pensamiento infinito: Dios es la causa infinita de ambos, de los espíritus y de los cuerpos, *natura naturans.*

"En una carta dirigida por Voltaire a la señora Du Deffant, muéstrase aquél muy complacido de una idea de esa dama, la cual dijo que todas aquellas cosas que el hombre no alcanza a conocer, son seguramente de tal naturaleza que para nada le serviría conocerlas. Yo podría aplicar esta observación al pasaje de Spinoza, citado más arriba, y según el cual pertenecen a la divinidad, no solamente los dos atributos conocidos, pensamiento y extensión, sino también otros que nosotros no podemos conocer. Lo que no podemos conocer no tiene ningún valor para nosotros, por lo menos desde el punto de vista social en que se trata de traducir en hechos sensibles lo que ha sido reconocido en la idea. Así, pues, en nuestra explicación de la naturaleza de Dios, únicamente tenemos que atenernos a los dos atributos cognoscibles. Y, por otra parte, todo lo que designamos con el nombre de atributos de Dios, no es, en último término, sino una forma diferente de nuestra manera de concebir, y estas formas diferentes son idénticas en la substancia absoluta. El pensamiento no es sino la extensión invisible, y la extensión no es más que el pensamiento visible. Aquí nos encontramos con la parte esencial de la filosofía alemana de la identidad, que no difiere en el fondo absolutamente de la de Spinoza. Por mucho que se afane J. Schelling en querer probar que su filosofía es distinta de la de Spinoza, que es más bien *una amalgama de lo ideal y de lo real,* que

se aleja del espinoeismo como la perfección de las estatuas griegas se aleja de la rigidez de los originales egipcios, no puedo menos de declarar que, en su primera época, en aquella que todavía era filósofo, el señor Schelling no se diferenciaba absolutamente en nada de Spinoza. Lo que solamente hizo fué seguir otro camino para llegar a la misma filosofía, y esto es lo que me queda por explicar cuando diga de qué manera abrió Kant una nueva ruta, que Fichte la siguió, de qué modo siguió las huellas del último un Schelling, y cómo éste, vagando errante una vez por las sombrías selvas de la filosofía alemana, encontróse al fin frente a frente con la gran figura de Benito Spinoza.

"La moderna *Filosofía de la naturaleza* no tiene otro mérito que el de haber demostrado de la manera más elocuente el eterno paralelismo que reina entre el espíritu y la materia; digo espíritu y materia y empleo estas expresiones como equivalentes de lo que Spinoza llama pensamiento y extensión; considero también estas expresiones como sinónimas de lo que los filósofos alemanes llaman espíritu y naturaleza o ideal y real.

"En adelante, daré el nombre de panteísmo menos al sistema que al punto de vista de Spinoza. Lo mismo que en el teísmo, admítese en él la unidad de Dios; pero el Dios de los panteístas está en el mundo mismo, no saturándose con su divinidad, como en otro tiempo trató de explicar San Agustín, cuando comparaba a Dios con un gran lago y el mundo a una esponja que flota en el centro y se hincha de divinidad; no, el mundo no está solamente saturado de Dios, es idéntico a Dios. Dios, al que Spinoza llama la sustancia universal, y los filósofos alemanes el absoluto, "es todo lo que es", es materia tanto como espíritu; los dos son igualmente divinos, y aquel que insulte a la materia santa es tan impío como el que peque contra el Espíritu Santo.

"El Dios de los panteístas se distingue, pues, del de los teístas en que aquél está en el mundo mismo, mientras que el segundo está fuera, o, lo que es lo mismo, sobre el mundo. El Dios de los teístas gobierna al mundo de alto abajo, como un establecimiento separado de su puesto, y únicamente so-

bre la manera de ejercer ese gobierno es con lo que los teístas se diferencian entre sí. Los hebreos se representan a Dios como a un tirano fulminando rayos; los cristianos, como un padre lleno de amor; los discípulos de Rousseau, de toda la escuela ginebresa, hacen de él un hábil artista que ha construído el mundo poco más o menos como sus padres fabrican los relojes; y en su calidad de conocedores, admiran la obra y glorifican al maestro que está allí arriba.

"Para el teísta, que admitía un Dios exterior al mundo o sobre el mundo, lo único santo es el espíritu, pues le considera, por decirlo así, como el divino soplo, inspirado por el creador del mundo en el cuerpo humano, obra de sus manos, realizada con barro. A causa de esto, los judíos miraban el cuerpo como una cosa despreciable, como la miserable envoltura del soplo divino, del espíritu, y a éste solamente concedían su consideración, su respeto, su culto. Así es que, propiamente hablando, constituyeron el pueblo del espíritu, castos, sobrios, serios, abstraídos, tenaces, dispuestos al martirio, y Jesucristo los resumió de la manera más sublime. Éste fué, en la verdadera acepción de la palabra, el espíritu encarnado, y encuéntrase un sentido profundísimo en la hermosa leyenda, según la cual es concebido por una virgen pura en cuerpo y fecundada por obra sola del espíritu".

Heine describe las encontradas tendencias del pensamiento de su época, y ofrece una síntesis y una defensa del panteísmo:

"Dios está identificado con el mundo; se manifiesta en los planetas, que, sin conciencia de sí mismos, viven con vida cosmomagnética; se manifiesta en los animales, que sumidos en su vida sensual, llevan una existencia más o menos sorda; pero manifiéstase especialmente en el hombre de la manera más admirable, en el hombre, que siente y piensa al mismo tiempo, que sabe distinguir su propia individualidad de la naturaleza objetiva, y lleva ya en su razón las ideas que se hacen reconocer de él en el mundo de los hechos. En el hombre, la divinidad llega a la consciencia de sí misma, y esta consciencia la revela de nuevo por el hombre; pero no sucede esto en y por los hombres aislados, sino por el conjunto de la

humanidad; de tal suerte, que un hombre no comprende ni representa sino una partícula del Dios-mundo; pero todos los hombres reunidos comprenden y representan, en la idea y en la realidad, a todo el Dios-mundo. Cada pueblo tiene, quizá, la misión de reconocer y de manifestar una parte de ese Dios-mundo, de reconocer cierta serie de hechos y de realizar cierta serie de ideas, transmitiendo el resultado a los pueblos que se suceden, a los cuales se impone una misión semejante. Dios es, por consecuencia, el verdadero héroe de la historia universal. La historia no es otra cosa que su pensamiento eterno, su eterna acción, su palabra, sus hechos, sus gestos, y puede decirse con razón que la humanidad entera es una encarnación de Dios.

"Es un error creer que la religión panteísta condene a los hombres a la indiferencia. Al contrario, el sentimiento de su divinidad excitará al hombre a revelarla, y desde este momento vendrán a glorificar la tierra los verdaderos hechos elevados y el verdadero heroísmo.

"La revolución política, que se apoya en los principios del materialismo francés, no encontrará adversarios en los panteístas, sino buenos auxiliares que han llevado sus convicciones a un principio más profundo, a una síntesis religiosa. Nosotros perseguimos el bienestar de la materia, la felicidad material de los pueblos, y no porque despreciemos al espíritu, como lo hacen los materialistas, sino porque sabemos que la divinidad del hombre se revela igualmente en su forma corporal, que la miseria destruye o envilece el cuerpo, imagen de Dios, y que el espíritu va arrastrado en la caída. La gran frase de la revolución, pronunciada por Saint-Just: *El pan es el derecho del pueblo,* se traduce así entre nosotros: *El pan es el divino derecho del hombre.* No combatimos por los derechos humanos de los pueblos, sino por los derechos divinos de la humanidad. En esto, así como en algún otro punto, es en lo que nos separamos de los hombres de la Revolución. Nosotros no queremos ni descamisados, ni burgueses frugales, ni presidentes modestos; nosotros fundamos una democracia de dioses terrestres, iguales en beatitud y santidad. Vosotros

pedís trajes sencillos, costumbres austeras y goces baratos, y nosotros, por el contrario, queremos néctar y ambrosía, mantos de púrpura, perfumes voluptuosos, bailes de ninfas, música, comedias... ¡Nada de negruras, virtuosos republicanos! A vuestras censuras, respondemos como lo hizo en otro tiempo un *tal* Shakespeare: "¿Crees tú, pues, que porque eres virtuoso, no debe haber ya sobre la tierra ni pasteles dorados, ni vinos de Canarias?".

"Los sansimonianos comprendieron y quisieron algo análogo; pero el terreno en que se movían les fué desfavorable y el materialismo que les rodeaba les aniquiló. Más apreciados han sido en Alemania, pues este país es ahora la tierra fértil del panteísmo, esta religión es la de nuestros más grandes pensadores, la de nuestros mejores artistas, y el teísmo, como ya lo explicaré, está allí muerto en teoría. No se dice, pero todos lo saben: el panteísmo es el secreto a voces de Alemania. Hemos crecido demasiado para profesar el teísmo. Somos libres y no queremos déspotas celestes; somos mayores de edad y no tenemos ya necesidad de cuidados paternales; hemos dejado de ser mecanismos de un gran constructor: el teísmo es una religión buena para esclavos, para niños, para ginebrinos, para relojeros.

"El panteísmo es la religión secreta de Alemania, y éste es el resultado que habían previsto los escritores alemanes cuando se desencadenaron contra Spinoza, hace más de cincuenta años. El adversario más encarnizado de Spinoza fué Jacobi, a quien se hace algunas veces el honor de contarle entre los filósofos alemanes. No fué sino una comadre ridícula que se ocultó con el manto de la filosofa, se deslizó entre los filósofos, charló mucho al principio sobre su amor y su sensibilidad, y concluyó por injuriar a la razón. Su eterna cantilena era que la filosofía, el conocimiento por medio de la razón, no es más que una ilusión; que la misma razón no tiene rumbo conocido, que conduce al hombre a un sombrío laberinto de errores y contradicciones y que solamente la fe puede guiarle por el camino recto. ¡Pobre hombre que no comprendía que la razón, al igual del sol, ilumina conforme avanza

su camino con sus propios rayos! Nada hay parecido al piadoso odio del buen Jacobi contra Spinoza, el gran ateo.

"Es muy curioso observar de qué manera han combatido siempre contra Spinoza los partidos más opuestos.

"El aspecto de ese ejército es muy entretenido. Al lado de un enjambre de capuchones blancos y negros con cruces e incensarios, marchaba la falange de enciclopedistas que también apunta al *temerario pensador*. Al lado del rabino de la sinagoga de Amsterdam, que va tocando ataque con la sagrada corneta, avanza Arouet de Voltaire con el silbato, empleado en esa ocasión en provecho del deísmo. En medio marcha chillando la vieja Jacobi, cantinera de ese ejército de la fe" [1]).

La simpatía que Spinoza inspiró a hombres de letras en Alemania tuvo su culminación en la obra de Berthold Auerbach. Auerbach tradujo los escritos del filósofo, los comentó. Admiraba su carácter tanto como la sabiduría de sus libros. En 1855 publicó una *novela biográfica* con el título *Spinoza, ein Denkerleben* ("Spinoza, una vida de pensador"), cuando ya eran frecuentes los estudios sobre aspectos particulares de la obra espinociana.

* * *

En las páginas de Heine que acabamos de transcribir se mezclan la paradoja desconcertante y la observación aguda, la fórmula tan rotunda como equivocada y la síntesis perfecta de una doctrina. Hay en ellas un juicio exagerado sobre la repercusión intelectual de esta doctrina, pero también nos ofrecen una imagen viviente de la acción del espinocismo en Alemania. Cuanto Heine dice sobre la interpretación de la historia a la luz del espinocismo no difiere de la concepción de Herder. Pero algo más encontramos en Heine: la referencia al parentesco que con la filosofía de Spinoza tuvo la de Schelling en la época que éste "todavía era filósofo". Schelling fué uno de los grandes cultores de la filosofía en Ale-

1) Enrique Heine, *Alemania*, trad. de Luis de Terán, ed. La España Moderna, Madrid, págs. 60-73.

mania después de Kant. Los otros dos ilustres representantes de esa filosofía fueron Fichte y Hegel. En estos tres pensadores alemanes se comprueba la influencia de Spinoza. Para apreciar debidamente la significación y el alcance de esta influencia es menester recordar que las ideas de Spinoza comenzaron a desempeñar un papel en la cultura alemana justamente cuando Kant daba a conocer sus obras. La primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* apareció en 1781, el año de la muerte de Lessing; los *Prolegómenos a toda metafísica futura,* en 1783; la *Crítica de la Razón Práctica,* en 1788; la *Crítica del juicio,* en 1790. ¿No es lógico pensar en un antagonismo entre Kant y Spinoza, si se recuerda que el primero sostenía que se propuso aventar todo dogmatismo y que el segundo era y es con frecuencia tenido como ejemplo sobresaliente de *dogmatismo?* En el orden gnoseológico y metafísico la oposición Kant-Spinoza es categórica, pese al intento de conciliación de Schleiermacher. Spinoza confiaba en el poder del entendimiento humano cuya eficiencia circunscribía Kant al dominio de la experiencia. Frente al dualismo de Kant, la filosofía de Spinoza representa para el lector de hoy un esfuerzo por construir un monismo consecuente. "En lo ético, Kant concibe la moralidad como lucha del hombre contra la Naturaleza; para Spinoza, en cambio, la vida moral es de concordia del hombre con la Naturaleza. Spinoza había negado la existencia del bien en sí; Kant habla del *imperativo categórico*". Para Spinoza uno de los fundamentos de la moral es la tendencia a la conservación propia, a servir al propio interés, variando los niveles éticos entre los hombres paralelamente a la variación de sus criterios acerca de lo que es "su interés"; para Kant lo único estimable es la "buena voluntad". Spinoza es determinista; Kant admite la libertad en el mundo noumenal. "Para Spinoza el amor intelectual a Dios es la felicidad suprema; para Kant Dios es sólo un postulado de la moral."

En Constantin Brunner se encuentra un ejemplo elocuente de lo que la doctrina de Spinoza —en oposición a la de Kant— puede significar para un espíritu ávido de una

imagen congruente del mundo y de una guía cierta para la vida. Brunner es un escritor alemán de nuestro tiempo, del cual nos ocuparemos en otro capítulo de este volumen. Sólo hemos de recordar aquí su libro donde se ocupa de *Spinoza contra Kant* [1]) para probar la antítesis de las dos filosofías. De gran autoridad gozó la de Kant, pero por lo que le falta y que la de Spinoza sí contiene, ella fué efectivamente un estímulo a la penetración del espinocismo en el pensamiento alemán. Como reacción contra Kant se desarrolló un amplio movimiento de ideas tendientes a superar el dualismo en que culmina el sistema de las *críticas*. Pensadores eminentes encontraron en Spinoza sugestiones y aún pensamientos eficaces para rebatir a Kant y superar las incongruencias que algunos de sus contemporáneos más perspicaces le señalaban a este último. Si a los artistas atraía en la obra de Spinoza la serenidad de su visión del mundo, a los filósofos atraía el carácter sistemático y objetivo de su metafísica. Kant quiso desarraigar el dogmatismo; contra Kant reaccionaron pensadores alemanes que fueron sus discípulos descontentos. Así se engendró en el pensamiento alemán un proceso activo de generación ideológica, en el que no faltó una suerte de conflicto entre Spinoza y Kant. En Hegel encontramos un no igualado ejemplo de solución a este conflicto.

Para destacar lo peculiar de la historia de la filosofía desde Kant hasta Hegel, León Roth observa que en el kantismo los miembros de la trilogía *yo, mundo* y *conocimiento* debían ser igualmente sometidos al imperio de las *categorías*. En cambio, para sus distintos continuadores adquirió cada uno de estos miembros preeminencia sobre los otros dos. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), en su filosofía de la auto afirmación moral, acentuó el *yo* elaborando una doctrina que pasó por distintas etapas de desarrollo y en la que se superponen las ideas de Kant y Spinoza. Fichte había leído a Spinoza en su juventud. En su primer escrito, *Aphorismen über Religion*

---

1) Constantin Brunner, *Spinoza contre Kant et la cause de la vérité spirituelle*, trad. Henri Lurié, ed. Vrin, París, 1932.

und Deismus, desarrolla ideas que coinciden con las de Spinoza no solamente en la aceptación del determinismo. Pero Fichte no tardó en verse seducido por la filosofía kantiana, a tal punto que un trabajo suyo publicado sin mención de quien lo había escrito, fué corrientemente atribuído a Kant hasta que este último lo comentó, asegurando, de paso, la difusión del nombre del autor. En su especulación metafísica fué Fichte un aprovechado discípulo de Kant y de los críticos que, como Salomón Maimon, señalaron profundas contradicciones en el filósofo de Koenigsberg. Es en el aspecto moral de su obra donde cabe buscar relaciones con la filosofía de la *Ética*. René Worms señala que cuando Fichte escribió su *Doctrina de las costumbres reducida a sistema* (1797) adhirió a la tesis kantiana sobre una ley moral absoluta. Sin embargo, aun entonces mantuvo puntos de contacto con Spinoza: creía que la felicidad del hombre está en su liberación de la esclavitud de las pasiones y en el logro del bienestar de sus semejantes. No obstante, lo central de las ideas de Fichte en dicho libro es de inspiración kantiana, a punto que Schopenhauer haya podido sentenciar: "Leed la moral de Fichte como un espejo apropiado para aumentar los defectos de la moral kantiana". Diríase que concilia a Kant con Spinoza, afirmando, con el primero, la autonomía de la voluntad, y, con el segundo, el deseo de trabajar por la conquista de la libertad plena y entera. Probablemente René Worms, hablando de la metafísica fichteana, es más rotundo que acertado al decir que Fichte "pasa del subjetivismo kantiano a una teoría de idealismo trascendente muy vecino del panteísmo de la *Ética*" [1]). En su sistema no tenía cabida la concepción de Spinoza sobre la sustancia, ni se parece al de Spinoza su método de filosofar.

En *Destino del Hombre*, Fichte pasa de la doctrina del deber absoluto a "una teoría religiosa que se parece mucho a la del filósofo de La Haya". A la concepción espinociana sobre la beatitud y la inmortalidad recuerdan las ideas de Fichte sobre la identificación de la voluntad, del espíritu individual,

1) René Worms, *op. cit.* pág. 284.

con el espíritu infinito. Ideas de entonación espinociana coronan una teoría cuya base es kantiana. Más tarde, en su obra *Método para llegar a la vida bienaventurada,* Fichte repite en términos entusiastas las ideas de Spinoza sobre el amor a Dios. Aunque mantiene la idea kantiana del "imperativo categórico", le da una posición subsidiaria: la unión con Dios está por encima de la sumisión al deber.

En la *Doctrina de las costumbres* prevalecía Kant sobre Spinoza; en el *Destino del hombre* eran iguales la influencia espinociana y la kantiana; en el *Método para llegar a la vida bienaventurada,* las ideas de Spinoza predominan sobre las de Kant. Como Spinoza, Fichte afirma la identidad de vida y felicidad, de conocimiento y virtud: "La vida, o el ser, es la felicidad". Para Fichte, "hacerse dichoso es llevar nuestro amor de la variedad a la unidad". A la razón corresponde cumplir este progreso; es por obra de ella que el hombre pasa de una escasa actividad inferior a una actividad más alta, de un menor bienestar a una felicidad más completa. En su etapa inferior la vida humana se atiene a los datos sensibles; luego viene la existencia consagrada al deber, "vida que aún no tiene un precio infinito, porque en ella todavía no se explica el valor absoluto de la ley moral, porque no nos conduce a Dios". Fichte procura restituir a la moral la idea divina, a la que Kant había concedido poco lugar. Por momentos Fichte glosaría equivocadamente pensamientos de Spinoza, pero su moral, como la de Spinoza, "concluye en una teoría sobre el amor a Dios". En la moral de Fichte había, junto a ideas oriundas del kantismo, otras tomadas de Spinoza.

Forzadas son las mencionadas analogías que Worms pretende encontrar entre la ética de Fichte y la de Spinoza. O por lo menos, exageradas. Lo que da singularidad a la concepción moral de Spinoza es la íntima conexión con esa su metafísica de la que nada hay en la de Fichte. Igual objeción cabe hacer a las reflexiones de Víctor Delbos sobre el mismo tema, reflexiones más ingeniosas que fundadas. Delbos afirma: "Como Dios, en el sistema de Spinoza, necesita del mundo para manifestarse, la ley moral, en el sistema de Fichte, necesita del

mundo para realizarse". En los dos sistemas el Ser, concebido de maneras diferentes, tiende a traducirse "en seres finitos" cuya acción expresa "un deber infinito". En ambos, concluye Delbos, la moralidad es inherente al mundo y la vida eterna no está fuera de la temporal. No cabe a nuestro juicio, asignar valor decisivo a estas semejanzas como tampoco cabe negar que a pesar de la profunda diversidad entre las filosofías de Fichte y Spinoza, se comprueba en la del primero cómo en su tiempo había adquirido la del segundo una seductora actualidad.

Mucho menos incierta es la relación que con la doctrina de la *Ética* guarda el pensamiento de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854). Autor de numerosos libros, de los cuales tres se publicaron después de su muerte, Schelling, el "filósofo de la escuela romántica", estuvo sucesivamente sometido a influencias distintas y expuso concepciones distintas. Él mismo señaló en el desarrollo de su pensamiento tres etapas. En la primera, su obra es de crítica a Fichte e inicia la tendencia a superar el subjetivismo de este último en la concepción sobre la Naturaleza. Según Haym la primera teoría filosófica de Schelling procura "caracterizar el yo de Fichte según el esquema de la sustancia espinocista". En la segunda, con las *Ideas para una Filosofía de la Naturaleza,* inicia el desarrollo de pensamientos que afirman la existencia de un absoluto que es, simultáneamente, sustrato de la Naturaleza y del Espíritu. Esta etapa culmina en la *Filosofía de la Identidad.* En la tercera desarrolla Schelling su concepción sobre la oposición entre *filosofía negativa* y *filosofía positiva.*

Para nuestro estudio interesan las ideas de Schelling expuestas en las dos primeras etapas de su obra. En ellas, sobre todo en la segunda, desenvuelve concepciones ligadas a la filosofía de Spinoza. Heine llega a decir: "La doctrina de Spinoza y la filosofía de la Naturaleza, tal como Schelling la ha expuesto en su mejor época, no son en la esencia sino una misma y única cosa". Schelling piensa entonces que sólo es saber completo el que suprime los contrarios. A la moral in-

teresa no menos que a la ciencia la afirmación de la unidad del Ser. Para Schelling, la Naturaleza, interpretada por la doctrina que toma de ella su nombre, y el Espíritu, interpretado por la filosofía trascendental, son partes integrantes de un todo único. Una y otro son manifestaciones de lo mismo, de un absoluto indiferenciado. Creyéndolo así, Schelling expresa que Spinoza fué el filósofo que más se acercó a la verdad. En *Darstellung meines System* (1801) desarrolla ideas que a todas luces son en lo fundamental las de la *Ética*. Con Spinoza coincide Schelling al afirmar, como causa de lo efímero, un ser eternamente subsistente. Este ser es único, por las razones que ya enunció Spinoza, y comprende todo ser. Repitiendo los argumentos de nuestro filósofo alega Schelling que lo Absoluto es infinito, "no limitado por nada, ni dividido por nada, ni modificado por nada". Es el Uno y el Todo, y, como no está subordinado a cosa alguna, es también la libertad absoluta.

Para Schelling, creador de una Filosofía de la Naturaleza, ésta no es una suma de apariencias: es una realidad absoluta y verdadera, regida por leyes que le son inherentes. Carece de sentido decir que la Naturaleza es objeto y el Espíritu, sujeto. La Naturaleza es tanto sujeto como objeto. Spinoza había hablado de *natura naturans y natura naturata;* Schelling distingue en la Naturaleza la actividad productora, ideal, y el sistema de los productos reales. Discurriendo con argumentos de algunos descubrimientos científicos llega a la conclusión de que la Filosofía de la Naturaleza es el "espinocismo de la física".

En sus *Lecciones sobre el método de los estudios académicos,* expone una metafísica que se aproxima a la de Spinoza, de quien, según lo dice él mismo, sólo le separa el que su sistema sea dinámico, mientras el de la *Ética* es mecánico. Comparaba la metafísica de Spinoza con la estatua de Pigmalión antes de infundírsele vida. En *Idealismo trascendental,* Schelling, bajo la influencia de Kant, había expuesto pensamientos coincidentes con los de la *Crítica de la razón práctica.* Pero aún allí sostuvo que la filosofía de la inteligencia es la "contraprueba" de la filosofía de la Naturaleza.

Si en lo ético fué al principio kantiano, más tarde reem-

plazó la tesis de la moral de la obediencia por la del espinociano amor a Dios: "La moralidad es la sabiduría que aspira a asemejarse a Dios, a elevarse por encima de las cosas finitas en la región de las ideas". No hay moralidad por imposición exterior. "El mandamiento se expresa bajo la forma de un deber y supone el concepto del mal al lado del concepto del bien". Schelling rechaza esta concepción de la moralidad para la cual el ser razonable obedecería a la ley moral como un cuerpo obedece al peso: "el alma sólo es verdaderamente moral cuando lo es con absoluta libertad, es decir, cuando la moralidad es para ella al mismo tiempo la absoluta felicidad". Estas ideas de Schelling en materia de moral aparecen en su *Filosofía de la religión*. Allí, a semejanza de Spinoza, declara que "la beatitud no es un accidente de la virtud, sino que es la virtud misma". Como Spinoza, rechaza la idea de un bien absoluto; como Spinoza, creía que sólo serían inmortales aquellas almas que se elevan a la contemplación de la divinidad, que para Schelling era la potencia del orden necesario de las cosas. Como Spinoza, pensaba que "la virtud es la identidad inmediata y cierta del alma con Dios". Como Spinoza, sostenía que el amor intelectual a Dios se identifica con el amor con que Dios se ama. Y como Spinoza también, identificaba la verdadera moralidad con la Religión. Ambas suponen que el alma vive en Dios y por Dios; para una y otra desaparece todo conflicto en nuestro ser. En 1809 Schelling publicó *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana,* donde es aún más marcada la influencia de Spinoza. El hombre es esclavo mientras está sujeto a las impresiones sensibles y a las pasiones. Ha de conquistar su propia libertad, desarrollando su razón y uniéndose a la divinidad; sólo es libre en Dios y en su relación con Dios. Así reaparecen en Schelling ideas esenciales de la moral de Spinoza: el determinismo y la negación del bien en sí; la unión del hombre con el Dios del panteísmo, unión que da al ser humano una libertad, que es su necesidad y le da también la felicidad suprema, la eternidad del alma.

Hemos dicho al comienzo que Schelling estuvo sometido a influencias intelectuales diversas. A las ya mencionadas agre-

guemos las de Giordano Bruno y Platón. Al primero dedicó un libro que se publicó en 1803. De la doctrina de las *Ideas* del segundo recibió la sugestión para introducir un cambio en la concepción sobre la sustancia enunciada por Spinoza. Schelling quería conciliar el espinocismo con la filosofía de Platón, y concluyó sosteniendo que la divinidad no ha de ser captada por una concepción racional. Aparece, entonces, el aspecto que llamaríamos místico de la obra de Schelling: Dios es actividad, voluntad. Y con esto Schelling fué precursor del voluntarismo de Schopenhauer y von Hartmann. En las teorías que Schelling expuso a través de su vasta obra literaria, se ha de reconocer que lo más perdurable de cuanto creó fué de inspiración espinociana.

* * *

El otro gran pensador alemán post-kantiano de quien debemos ocuparnos es Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Roth señala que de la trilogía kantiana, *yo, mundo* y *conocimiento,* Fichte acentuó el primero de los términos; Schelling el segundo; Hegel otorgó primacía al conocimiento. "Para Kant las cotegorías eran instrumentos por los que el entendimiento individual interpreta la experiencia del individuo. Para Hegel las categorías son instrumentos con los cuales la experiencia individual interpreta la razón universal". Así, para él, la ciencia suprema no es la de la conducta, como quería Fichte, ni la de la Naturaleza, como quería Schelling, sino la del pensamiento. La filosofía se convierte en ciencia del pensamiento que se piensa a sí mismo. La idea central de la concepción de Hegel es la afirmación de la racionalidad de las cosas. Para Hegel —agrega Roth— la filosofía de la historia, la filosofía de la religión y la filosofía de la Naturaleza son otras tantas aplicaciones de una misma lógica. De Spinoza tomó Hegel su tesis fundamental de la identidad de lo lógico y lo real. De origen espinociano era la tesis de Hegel según la cual lo real es racional, y lo racional es eterno. De este supuesto básico partía para el estudio del universo natural como para el estudio del universo espiritual. "Hegel sostenía que en lo transitorio, en lo

temporal, actuaba la sustancia inmanente y se hallaba la presencia de lo eterno". Sostenía que "la verdad es el todo", y el conocimiento verdadero ha de ser "sistemático". Consecuente con ello, la verdad no es el acuerdo entre nuestra concepción de un objeto y ese objeto; es el acuerdo de un pensamiento consigo mismo. Noción y realidad no son reflejo la una de la otra, sino que coinciden y esta coincidencia sólo está en el *todo*. Esta concepción de Hegel justifica que haya dicho que el espíritu del filósofo debe sumergirse en "el puro éter de la sustancia espinocista". En efecto, ella ya había sido claramente asentada en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* de Spinoza.

Roth recuerda que Hegel, para resolver más de una de las dificultades que involucra su sistema, se sirvió de la noción igualmente espinociana de los grados de realidad: Aunque cada cosa finita envuelve una no verdad, sin embargo, en lo finito, y también en la no verdad, hay grados. Ciertamente lo particular es incompleto, pero lo menos completo no es menos existente; es sólo menos real, esto es, dentro de la escala lógica se halla más alejado de lo necesariamente autoexistente, que es el fundamento del todo. Por consiguiente, "la lógica de Spinoza forma algo así como el cimiento del hegelismo". También reaparecen en la filosofía de Hegel las características concepciones espinocianas sobre el mal y el error, sobre la imaginación y sobre el conocimiento imaginativo, "sobre el infinito verdadero y el falso".

Herder interpretó el espinocismo en términos dinámicos. Hegel, en cambio, creyó que el sistema de Spinoza es estático y le oponía el dinamismo del suyo. Reprochaba a nuestro filósofo el haber concebido lo absoluto "como simple sustancia y no como sujeto", pero a la vez creía de su deber señalar lo infundado de la acusación de ateísmo tantas veces dirigida contra Spinoza: Spinoza absorbió el mundo en Dios y fué más bien *acosmista*. Hegel alegaba que es falso "decir que la filosofía de Spinoza destruye la moral"; creía que la moral de nuestro filósofo era "no sólo la más pura, sino universal", y agregaba: "Se puede decir que no hay moral más elevada; pues la única

cosa que prescribe, es tener una idea clara de Dios". Estos elogios contenidos en la *Historia de la filosofía* de Hegel no son el único elemento de juicio para apreciar la influencia de Spinoza en su filosofía. Sobre el problema de la libertad enuncia soluciones similares a las de Spinoza. En la *Lógica* (traducción de Vera al francés, t. I, p. 271-2) se lee: "Una libertad que no contuviese ninguna necesidad y una necesidad pura sin libertad, son nociones abstractas y por lo tanto falsas". "La libertad presupone la necesidad, y la contiene como uno de sus momentos... La necesidad verdaderamente interior es la libertad".

Acabamos de ver que Hegel elogió la moral de Spinoza, pero a pesar de ello y de las semejanzas entre sus sistemas metafísicos, son importantes las discrepancias entre sus concepciones éticas. Para Spinoza la moral se basa en el "interés" concebido racionalmente. Hegel, a su vez, decía (en el mismo tomo, p. 250): "Cuando el hombre no cree y no se quiere sino a sí mismo y sus intereses particulares, con exclusión de lo universal, es malo, y este mal, es su subjetividad". Pensaba que "el bien debe realizarse, se debe trabajar para cumplirlo, y la voluntad sólo es el bien mismo, que se realiza y se afirma". En su *Filosofía de la Religión* Hegel estima la visión moral de Spinoza en estos términos: "El espinocismo, según una acusación generalizada implicaría esta consecuencia: si todo es uno, el bien es lo mismo que el mal, no hay ninguna diferencia entre el bien y el mal, y, por eso, queda suprimida toda religión. Se dice: en sí no hay diferencia válida entre el bien y el mal; poco importa, por consiguiente, que se sea bueno o malo. Se puede aceptar que en sí, esto es, en Dios, que es la sola realidad verdadera, la diferencia del bien y el mal es suprimida". Pero esto, agrega Hegel, no significa que el mal sea una afirmación y que esta afirmación sea en Dios: "En el espinocismo, sin duda, se produce la distinción del bien y del mal por la oposición de Dios y del hombre; pero ella se produce con ese principio de que el mal debe ser mirado como un no ser. En Dios como tal, en Dios como sustancia, no existe la diferencia; es para el hombre que la diferencia existe, y en par-

ticular la diferencia del bien y del mal". El mundo de Dios, que es el mundo verdadero, excluye la contradicción y, por consiguiente, en él sólo hay el bien. Los adversarios de Spinoza más que por la verdad se interesan por la existencia sensible, por lo finito, lo relativo, y por eso, según Hegel, son hostiles a una filosofía que sólo concibe el ser en lo Absoluto.

Podríamos decir, en conclusión, que Hegel concordaba con Spinoza en unos aspectos fundamentales de su concepción y también estaríamos en la verdad al decir que en otros aspectos primordiales de esa misma concepción difería de nuestro filósofo. En unos puntos de detalle Hegel se apartaba de Spinoza; en otros coincidía con él. Con Spinoza creía que la única guía buena de la conducta está en las ideas claras y distintas: "lo falso —dice Hegel— equivale a lo malo, a lo que no es adecuado a sí mismo" [1]). Y con este criterio juzga las diversas doctrinas morales. De cariz espinociano es esta frase de Hegel: "en cuanto las inclinaciones simpáticas son inclinaciones inmediatas, su contenido general está siempre marcado por un carácter subjetivo, y el egoísmo y la contingencia siempre desempeñan un papel en ellas".

Worms señala [2]) que Hegel coincide con Spinoza en esta conclusión: siendo la de Dios la idea adecuada por excelencia, el supremo mandamiento moral para el hombre será el de elevarse a Dios. Pero el Dios hacia el cual Hegel quiere elevar nuestras almas no es el ser personal y bueno que las religiones designan con este nombre; ni es la sustancia infinita de Spinoza. En la *Ética* se formula como ideal del hombre la unión con lo universal, la contemplación de la necesidad absoluta de las cosas. Para Hegel, el hombre no ha de buscar fuera de sí un orden universal, una Naturaleza, con los que deba identificarse, porque no hay fuera del hombre un Dios en el amor al cual pueda encontrarse la felicidad suprema: es el hombre mismo quien debe hacer a Dios. "La teoría hegeliana de la *Idea* conduce a una moral más subjetiva que la de Spinoza.

---

1) Traducción francesa de la *Lógica* por Vera, t. I., p. 242.

2) René Worms, *op. cit.*, pág. 295.

Para éste había por lo menos fuera del hombre una sustancia divina; para Hegel la Idea únicamente tiene fuera de nosotros un comienzo de existencia, y sólo alcanza su realidad completa, su divinidad, en el espíritu que piensa el infinito. Pero al final, la moral de Hegel, como la de Spinoza, concluye en la identificación del ser humano con Dios".

Hegel, tan diligente para recoger enseñanzas de Spinoza, hacía objeciones a este último en dos puntos principales: censuraba la inflexibilidad y el entumecimiento de la *sustancia* espinociana; alegaba la invalidez del método matemático en filosofía. Pero ambas objeciones, según Roth, más se refieren a la forma del pensamiento de Spinoza que a su contenido: La sustancia de Spinoza no es una masa muerta, sino una actividad infinita; el método matemático es un orden de presentación, no un método de prueba y menos aún de descubrimiento. Por lo demás, Hegel expresamente identificaba su concepción de la verdadera libertad del hombre con el amor intelectual a Dios de Spinoza. Elaboró sus ideas de una manera muy extraña a Spinoza, pero su último mensaje es vecino al de Spinoza. Así, "lo absoluto es espíritu" es el verdadero núcleo de la filosofía de Spinoza, si entendemos este mensaje como significando, según Hegel mismo lo explicó: "La verdad únicamente se realiza en la forma de sistema".

En las páginas de este capítulo hemos descripto el proceso del resurgimiento de la filosofía de Spinoza en Alemania. Este resurgimiento repercutió en otros países. Se puede decir que en el movimiento intelectual de Lessing a Hegel, en lo que al espinocismo se refiere, tenemos el centro de propagación de las ideas de Spinoza a toda la cultura europea.

CAPITULO VII

SPINOZA EN INGLATERRA. DESDE COLERIDGE HASTA 1830

Coleridge. Su conocimiento de Spinoza. La filosofía de Spinoza en la formación intelectual de Coleridge. — Wordsworth y Spinoza. — Carlyle. — Humphrey Davy sabio y poeta, admirador de Spinoza. — Shelley, traductor del Tratado Teológico-Político. *Las ideas de Spinoza en la poesía de Shelley. — Byron y Spinoza.*

Justamente cuando la filosofía espinociana resurgía a la vida plena en Alemania, se producía un resurgimiento análogo en Inglaterra. En los últimos años del siglo XVIII y en las primeras décadas del XIX, la figura y la obra de Spinoza fueron tema de intensa atracción para creadores ilustres de la cultura inglesa. Las palabras con que Hume se había referido a Spinoza en el *Tratado de la naturaleza humana* ya carecían de prestigio y tampoco lo tenían ya las páginas dedicadas a nuestro filósofo en el *Diccionario* de Bayle. A fines del siglo XVIII se comenzó a conocer más y comprender mejor los escritos de Spinoza. La curiosidad —y también la simpatía— de lectores altamente calificados no se limitaba al *Tratado Teológico-Político* y menos aún a las opiniones del filósofo sobre los milagros y sobre el origen de las Sagradas Escrituras. Se leía y comentaba la filosofía de Spinoza en todos sus aspectos y no sólo aquéllas de sus páginas que son especialmente susceptibles de engendrar controversias entre creyentes y ateos.

En esta rehabilitación del pensamiento de Spinoza, en la acción de difusión de su nombre, desempeñó el papel principal Samuel Taylor Coleridge. Coleridge (1772-1834) unía a su talento creador de poeta una versación filosófica y literaria extensa y profunda. Conocía expresiones fundamentales de la cultura del pasado no menos que las manifestaciones ideológicas de su tiempo. Estudioso de Spinoza, habló y escribió sobre él. Atrajo hacia Spinoza la atención de poetas y escritores que, por su propio *naturalismo*, podían sentir una honda afinidad con las concepciones espinocianas. Con Spinoza coincidirían más en el modo de acercarse a las cosas que en la manera de interpretarlas. En el pensamiento de Baruj Spinoza les seducía la formulación de su propia visión del mundo como una unidad coherente, armónica. Ya una centuria antes John Milton se había interesado en las ideas de Spinoza "sobre la armonía y la correlación de las partes del mundo con el todo". De Wordsworth hasta Byron los grandes poetas de Inglaterra, en mayor o menor medida, conocieron a Spinoza y si no fueron adeptos del espinocismo, no dejaron de contar con sus ideas centrales.

Y no sólo en el campo literario gravitó la influencia del autor de la *Ética*. También en el orden religioso, la atmósfera espiritual de Inglaterra a comienzos del siglo XIX fué propicia a la penetración del pensamiento de Spinoza mientras el movimiento romántico de Alemania era un factor de estímulo a esta penetración. En la filosofía alemana y en la poesía alemana —declara Melamed— recogieron enseñanzas Samuel Taylor Coleridge y Thomas Carlyle, los más destacados representantes del "nuevo espíritu religioso de Inglaterra". Coleridge, a semejanza de Schleiermacher, se rehusaba a aceptar pruebas racionales en materia de religión y menos aún las buscaba. Adepto del cristianismo, a pesar de que rechazaba toda sumisión a cualquier Iglesia, creía que aquél es en primer término emocional y, luego, intelectual. Ciertamente Coleridge no fué discípulo de Spinoza como en cierto grado lo había sido Schleiermacher, tan admirador del filósofo. En sus *Confessions of an Inquiring Spirit* el inglés rechaza las doctrinas dogmáti-

cas sobre la revelación en las Sagradas Escrituras, aunque acepta el valor moral y religioso de ellas. Admitía que, en conjunto, la Biblia es una fuente permanente de fe.

Pero es en el campo literario donde la acción del espinocismo se hizo sentir más en Inglaterra. Y, precisamente, por obra de la autoridad de que gozaba Coleridge, el espinocismo se propagó en los medios más ilustrados de su país, en aquellos que crearon la literatura de su generación y de la siguiente. Coleridge hablaba frecuentemente de Spinoza con William Wordsworth (1770-1850). El mismo Coleridge cuenta a este respecto un episodio pintoresco entre las anécdotas de su *Biographia Literaria*. He aquí el relato:

"Muy distintos eran los días a los cuales estas anécdotas me han llevado. Las oscuras sospechas de algún celoso "quidnunc" encontraron en la grave alarma de un llamado Dogberry, de nuestra vecindad, tan propicia acogida que un espía fué realmente enviado por el gobierno "pour surveillance" a mí y a mi amigo. No sólo abundancia, sino también variedad de esos "hombres honorables" debió haber a disposición de los ministros, pues el mencionado resultó ser un hombre muy correcto. Tres semanas puso de manifiesto una perseverancia verdaderamente india para seguirnos la pista (porque estábamos generalmente juntos). Durante todo ese tiempo, muy raras veces nos encontrábamos fuera de casa, pero el susodicho se ingeniaba para estar al alcance de nuestras voces, sin que en ningún momento lo sospecháramos. ¿Cómo se nos podría cruzar por la imaginación semejante sospecha? El espía no sólo rechazó el pedido de Sir Dogberry en el sentido de que insistiera un poco más en vigilarnos, sino que declaró su creencia de que ambos, mi amigo y yo, éramos tan buenos súbditos como cualquiera en los dominios de Su Majestad, pues nada había podido descubrir contra nosotros. Dijo que repetidamente se había escondido durante horas detrás de un banco a orillas del mar (nuestro asiento preferido) y había oído nuestras conversaciones. Al principio pensó que nos habíamos dado cuenta del peligro, pues a menudo me había oído hablar de un tal *Spy Nozy*, lo que se sintió inclinado a interpretar como

alusión a él mismo a causa de un rasgo notable de su rostro; pero rápidamente se convenció de lo contrario, porque *Spy Nozy* era el nombre de una persona que había escrito un libro y que había vivido mucho tiempo atrás. Nuestra charla versaba en su mayor parte sobre libros..." (1).

En los diálogos entre Coleridge y Wordsworth nuestro filósofo era recordado junto con Platón, Plotino y la mística neoplatónica. Con sugestiones nacidas de estas fuentes se había creado Coleridge una *Weltanschauung* idealista teñida de panteísmo, en la que tenían parte ideas de Berkeley. Por razones profundas de temperamento, Coleridge se sentía impresionado por algunos pensamientos claramente enunciados en Spinoza. Coincidían con ideas ya formadas en Coleridge las tesis de Spinoza que afirmaban que la libertad de la voluntad es sólo una visión humana del divino determinismo de la Naturaleza; que el mal es sólo relativo. Cierto es que después de las páginas que a Spinoza dedicó Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, la primera noticia de nuestro filósofo digna de mencionarse se encuentra en escritos de Coleridge.

Si hicimos referencia a los coloquios entre Coleridge y Wordsworth en que el nombre de Spinoza era recordado con frecuencia, no fué por el deseo de repetir una anécdota. Coleridge tuvo una relación de amistad estrecha con Wordsworth —en su compañía vivió algunos años —figura sobresaliente de toda una generación literaria en Inglaterra. El culto de la Naturaleza es uno de los rasgos salientes en su obra, mas el *naturalismo* adquirió en sus escritos un sentido nuevo al que Basil Willey se refiere en estos términos: "Pero la "Naturaleza" de Wordsworth y Coleridge era aprehendida con una nueva especie de intensidad. En cierto sentido, como Burke, retornaron al "lo que es, es verdadero", pero esto en un nivel de visión más elevado —el nivel de Plotino, de Spinoza y los místi-

---

1) Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, ed. Everyman's, págs. 98-99.

cos'' [1]). Willey menciona aquí juntos a Coleridge y a Wordsworth. Ciertamente, en tratándose de la historia de la influencia de las ideas de Spinoza en Inglaterra, sus nombres son inseparables. Coleridge era de la generación de Wordsworth, aunque dos años más joven que éste. Su acción en favor del despertar de la curiosidad de los escritores ingleses hacia Spinoza, no fué debida tanto a adhesión al espinocismo como a su admiración al filósofo. Ensayista, Coleridge se refiere a él con frecuencia. En una nota marginal a obras filosóficas de Schelling, Coleridge decía:

"Creo en lo profundo de mi ser que las tres grandes obras desde la introducción del cristianismo son: el *Novum Organum* de Bacon y sus otras obras en cuanto son comentarios sobre él; la *Ética* de Spinoza con sus cartas y otros escritos en cuanto son comentarios a la *Ética*, y la *Crítica de la Razón Pura* de Kant y sus otras obras en cuanto son comentarios y aplicaciones de la misma". Esta apreciación significa mucho más que un juicio accidentalmente favorable. Es una valoración.

La especulación filosófica no fué episódica en Coleridge. Sus críticos y comentaristas señalan que su pensamiento estuvo sometido a otras influencias ideológicas fuera de la de Spinoza: Berkeley y Hartley obraron en su espíritu más que nuestro filósofo. Hallándose en Alemania (1798-1800) conoció la filosofía de ese país y la recordó en sus concepciones metafísicas y estéticas. Con el andar de los años sintió preferencia por Kant (1813) y sobre todo por Schelling. Pero Spinoza continuó actuando en su mente. En su *Biographia Literaria* (1817) parece representarse la *cosa en sí* de Kant como la sustancia divina de Spinoza, la causa de todo, en lo que, a juicio de un historiador, concuerda con opiniones de Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión*. Alma religiosa, Coleridge intentó defender a Spinoza de la acusación de ateísmo. Pensador, le preocupaba, entre otros problemas, el de la oposición entre lo corpóreo y el pensamiento. Son discu-

---

1) Basil Willey, *The Eighteenth Century Background*, ed. Chatto and Windus, Londres, 1940, pág. 256.

tibles las razones de quienes sostienen que en Schelling creyó hallar su solución. En Schelling, dicen, habría encontrado el camino que conduce a la unión de la Naturaleza y el Espíritu en lo Absoluto. En Schelling habría aprendido igualmente que la necesidad natural y la libertad de la voluntad son sólo puntos de vista distintos sobre una misma cosa, de la que aquélla es la materia y ésta el molde. En su formación mental desempeñó Spinoza un papel de primera magnitud; el filósofo atraía a Coleridge más por una suerte de afinidad en la sensibilidad religiosa que por las ideas desarrolladas sistemáticamente en la *Ética*.

Algunos historiadores ingleses niegan la presencia de cualquier matiz espinociano en la obra de Coleridge y sostienen que la admiración al filósofo sólo fué en el poeta flaqueza pasajera. Entre ellos se ha de mencionar a John H. Muirhead, autor de un libro del cual consagra uno de los capítulos a la relación de Coleridge con Berkeley y Spinoza. Diríase que Muirhead quiere defender al protagonista de su estudio de una "acusación de espinocismo". Sólo así se explica que haya escrito estas palabras: "Nadie, ha dicho Hegel, puede nunca ser filósofo, si alguna vez no ha sido espinocista; pero también quizás sea verdad que ningún filósofo que es hombre ha sido espinocista para siempre" [1]).

Es arbitraria esta apreciación de Muirhead. Ella, sin embargo, se explica porque Muirhead ve en Spinoza al "ateo" de sus primeros críticos; al "materialista" de quienes atribuyen al filósofo injustificadamente la paternidad de las concepciones de los enciclopedistas del siglo XVIII. En cambio, cosa que podría interesarle, no ve al Spinoza de alma religiosa. Tampoco estima la elevación moral de Spinoza que Schleiermacher y Lessing, Goethe y Heine supieron celebrar. Menos aún percibe en el espinocismo ese sentido de lo particular que Herder exaltó.

Por temperamento Coleridge se sentía filósofo no menos que poeta; más aún, se propuso elaborar un sistema filosó-

---

1) JOHN H. MUIRHEAD, *Coleridge as philosopher*, ed. Library of Philosophy, Londres, 1930, pág. 47.

fico integral. Sus páginas críticas están sembradas de reflexiones dignas de un pensador de alta jerarquía. Hombre de meditación penetrante, sabía descubrir entre ideas diversas las que eran de un alcance más fundamental. Pero no fué adicto a ningún sistema. Sabía indicar entre los pensamientos de los demás aquellos que juzgaba acertados y sabía dar las razones del rechazo de los que juzgaba erróneos. Por eso es justa la aserción de Pollock de que Coleridge, que no se consideraba espinociano, tampoco se consideró kantiano a pesar de las palabras en extremo elogiosas con que recuerda a Kant en la *Biographia Literaria*. Y tampoco se ha de tomar demasiado literalmente su adhesión a algunas ideas de Schelling.

Coleridge desempeñó en su país, en lo que a la difusión del pensamiento espinociano se refiere, un papel similar al de Jacobi en Alemania. Agreguemos todavía: Empleó respecto de la filosofía expresiones como las que vimos en Jacobi, y aun coincidía en cierto modo con este último en el juicio sobre el espinocismo. Estimaba en Spinoza la potencia intelectual y la grandeza moral, mas esta estimación estaba muy lejos de ser una plena aceptación de su doctrina. Él mismo ha referido su estado de ánimo en cierto momento: "Durante muy largo tiempo, realmente no habría reconciliado la personalidad con la infinitud y mi cabeza estaba con Spinoza, aunque todo mi corazón quedaba con Pablo y Juan". La lógica de Spinoza le parecía persuasiva, pero rechazaba sus últimas conclusiones. Así lo prueba un episodio relatado en el *Diario* de Crabb Robinson. Robinson refiere una entrevista en la que Coleridge declaró que la *Ética* era para él un Evangelio, a la vez que explicaba porqué pensaba que la filosofía de Spinoza era falsa: "Se ha demostrado que el sistema de Spinoza es falso, pero solamente por esa filosofía se ha demostrado la falsedad de todas las otras. Si la filosofía comenzase con un *algo es* en vez de un *yo soy*, Spinoza sería entonces verdad". Estas palabras que pueden ser de Coleridge, recuerdan al punto de vista de Jacobi sobre nuestro filósofo. Se ha discutido —entre otros por Pollock— la exactitud de ciertos datos de la versión que transcribimos hace un instante, pero, en todo

caso, verídicos o no los detalles, es innegable que a Coleridge lo impresionaba el modo en que Spinoza abarcaba el conjunto de la realidad, su visión de lo existente, no como una asociación de partes, sino como una unidad regida por un principio interior. Como en Coleridge, esto se advierte en Wordsworth. En el segundo, quizás por obra del primero. "Ideas de Baruj Spinoza contribuyeron considerablemente a definir la tendencia especulativa que atraviesa toda la obra de Wordsworth". Si bien no cabe decir que este último haya sido espinocista en su sistemática visión del hombre y del mundo, no es menos cierto que coincidía con nuestro filósofo en detalles particulares de su obra, como se advierte en *Lines Written in Early Spring*. A semejanza de otros ingleses, Wordsworth, en un momento de su vida, intentó conciliar las visiones panteístas con los principios del cristianismo. También él podía decir, entonces, que su cabeza estaba con Spinoza y su corazón con Pablo y Juan.

A Coleridge y Wordsworth se debió la transformación de la atmósfera espiritual inglesa que hizo posible el estudio sereno y penetrante de Spinoza, aún por quienes no compartían sus opiniones.

En este punto de nuestra historia del espinocismo en Inglaterra debemos recordar a un hombre de una actuación muy distinta de la de Coleridge y Wordsworth. Nos referimos a Humphrey Davy (1778-1829). Este químico famoso ha merecido que se le dedicara una obra en la que se le estudia como "poeta y filósofo". Autor de descubrimientos inolvidables en su ciencia, compuso versos toda su vida. Coleridge se complacía en escuchar las disertaciones de Davy para aumentar su propia "reserva de imágenes" y decía que Davy "hubiera sido el primer poeta de su edad si no hubiera sido su primer químico". Sir Humphrey Davy escribió unas composiciones en verso con el título de *On Spinosism* que están incluídas en la obra de J. A. Paris *Life of Davy*, publicada por primera vez en 1831 y en la que se mencionan cartas de Coleridge sobre Spinoza.

Al comienzo de este capítulo mencionamos juntos los nombres de Coleridge y Carlyle. Lo hicimos porque ambos fueron representantes de lo que se suele llamar "nuevo espíritu religioso de Inglaterra". Thomas Carlyle (1795-1881) era más joven que Coleridge, a quien trató alguna vez. Si lo recordamos aquí es porque, en cuanto al espinocismo, ejerció en su generación una influencia similar a la de Coleridge en la de él. Historiador de la Revolución Francesa y conocedor de la literatura alemana, Carlyle se interesó en el problema religioso. Conoció a Goethe y en Goethe pudo encontrar un estímulo para una cuidada lectura de Spinoza. Carlyle se decía filósofo "radical" y en religión, hostil a todo dogma. Las cosas naturales eran para él revelación directa de la divinidad. Polemista, multiplicaba sus críticas tanto contra los teólogos conservadores como contra los pensadores materialistas, los escépticos y los ateos. Al discutir el materialismo de Helvetius y Holbach, rechaza, por vana, toda tentativa de probar la realidad de Dios o de discurrir racionalmente sobre el problema de su existencia. La religión, para Carlyle, no es cosa del intelecto, sino del corazón, de la emoción. Con Goethe y Spinoza, repudia la idea de que Dios mueve al mundo desde fuera: Dios se encuentra únicamente en el corazón humano. Si no se acepta la omnipresencia divina no se puede explicar ningún fenómeno de vida. Por sostener estas ideas muchos contemporáneos calificaban de místico a Carlyle, para quien el más alto ideal de la vida fué el *amor Dei*. La religión, inherente a la humanidad y no impuesta desde el exterior, procede de que el hombre está dotado de suficiente espiritualidad para tener una concepción intuitiva de lo divino en su existencia y para obedecerle en silencio y con piedad.

Coleridge tuvo en sus ensayos una actitud similar a la de Jacobi frente a Spinoza; Carlyle, matemático aficionado a la astronomía, historiador, escritor de aptitudes singulares, se vinculó al espinocismo a través de la cultura alemana. Es posible que, por vía de su amigo Emerson, haya contribuído a

difundir ideas espinocianas en América. Los nombres de ambos no pueden ser olvidados al escribirse la historia del espinocismo en la literatura de lengua inglesa. Pero ni en el uno ni en el otro encontramos una influencia espinociana similar a la que se comprueba en Inglaterra en la escuela romántica.

* * *

De todos los románticos ingleses fué Percy Bysshe Shelley (1792-1822) el más entusiasta lector de Spinoza. En muchos momentos de su corta vida ejerció sobre él una fuerte sugestión el pensamiento espinociano. De 1817 a 1821 dedicó muchas horas a traducir el *Tratado Teológico-Político*. La traducción —que quedó inconclusa— debía, una vez terminada, publicarse con una biografía de Spinoza que Byron prometió al traductor escribir a manera de prólogo. Nada de eso ocurrió: ni Byron escribió el prólogo ni se hizo edición alguna de la versión, en verdad incompleta, de Shelley. En un libro publicado en Londres en 1858 con el título *Shelley and his writings*, su autor, C. S. Middleton, relata que tuvo en sus manos el fragmento del *Tratado* de Spinoza vertido por Shelley. Lo tomó por original del poeta y juzgándolo una muy "cruda especulación de muchacho", consideró que se trataba de páginas indignas de publicarse. El pintoresco episodio y el hecho de que la iniciativa de Shelley no se hubiese realizado, no dejan de poner en evidencia, en todo caso, en qué medida preocupaban al poeta los problemas religiosos, filosóficos y políticos. Ciertamente, ésta no es la única prueba de la inquietud de su espíritu que alguna vez acaso halló la paz en el espinocismo. Aun los comentaristas de Shelley poco inclinados a aceptar que Spinoza haya influído en la obra del poeta, admiten que éste pudo haber leído la *Ética* en los últimos años de su vida.

Era el de Shelley un temperamento religioso que, a su manera, se sentía ligado a la fuerza que mueve al mundo, pero no admitía que el principio del cosmos fuera trascendente; tampoco admitía que la devoción a este principio debiera tra-

ducirse en fórmulas rituales. Creador de belleza, admirador de la belleza, buscaba la verdad y creía que podía hallarla desatando su mente de todo convencionalismo exterior. En sus biografías se recuerdan numerosos hechos que lo muestran en actitud de combatiente. No es aventurado afirmar que en sus luchas, los libros de Spinoza pudieron servirle como arsenal para pertrecharse en los conflictos con el orden eclesiástico; igualmente pudieron servirle, en más de una ocasión, en sus esfuerzos por crearse una congruente concepción del mundo y de la vida.

En el Shelley joven, casi adolescente, que a la edad de 18 años escribió *Zastrossi*, es difícil hallar una coherente organización de ideas. Es probable que ya entonces hubiera conocido a Spinoza. Pero quien preguntaba: "Creéis que el espíritu se destruye con el cuerpo, o si no lo creéis, ¿cuando este perecedero cuerpo se mezcla con su madre tierra, adónde va el espíritu que ahora acciona sus movimientos?", evidentemente no se sentía turbado por las proposiciones dedicadas a la eternidad del alma en la quinta parte de la *Ética*. En cambio, puede advertirse un rastro de influencia espinociana en esta pregunta de *St. Irvyns*: "Esta Naturaleza, la materia de que está compuesta, ¿no existiría por toda eternidad?". Es admisible igualmente que en la *Ética* tengan una anticipación estas palabras de Shelley: "Creo que la Naturaleza es auto-suficiente y sobresaliente; por eso pensaría que nada hay más allá de la Naturaleza".

Se puede decir que a partir de los veinte años, Shelley fué sintiendo una creciente influencia de Spinoza, aunque esta influencia no se tradujera en expresiones frecuentes de un definido estilo espinociano. A Spinoza y a algunos autores de concepciones afines en las que se afirma la inmanencia de la causa del mundo y la unidad del cosmos, recuerdan estas palabras que Shelley escribió en 1811 —a los 23 años— en carta a un amigo: "Antes de que creamos en la existencia de algo o la neguemos, es menester que tengamos una idea pasablemente clara de lo que es. La palabra Dios ha sido y continuará siendo fuente de innúmeros errores, hasta ser borrada

de la nomenclatura filosófica. ¿No implica el alma del universo, el inteligente y necesariamente benéfico principio activo? Es imposible no creer esto. Puedo no ser capaz de aducir pruebas, pero pienso que la hoja de un árbol, el insecto más humilde que pisoteamos, son por sí mismos argumentos más concluyentes que los que nosotros logramos enunciar en favor de que algún inmenso intelecto anima al infinito. Si no lo creemos, se aniquila instantáneamente el más fuerte argumento en favor de una heredad futura. Todo es parte de un conjunto estupendo, algo más que poesía". En la misma carta agrega: "Amor, amor, sería la recompensa, pero ¿podemos suponer que esta recompensa surgirá espontáneamente, como un apéndice necesario de nuestra naturaleza o que la Naturaleza misma sería sin causa?". Las ideas de Shelley no son aquí muy claras. ¿Hay algún fundamento para suponer que expresiones del poeta como "el alma del universo" y "el inteligente principio activo" tienen relación con la tesis de Spinoza sobre el pensamiento como atributo de la única sustancia divina?

Cuando se leen las notas numerosas y extensas que Shelley escribió para su *Queen Mab* (1813) se advierte cómo su mente estaba trabajada por preocupaciones científicas y con cuánta seriedad estudiaba la ciencia coetánea, especialmente los libros que contenían sistemas cosmológicos. Los postulados de las concepciones científicas de su época eran para él materia para ser plasmada dentro de los moldes de una doctrina en la que había elementos tomados de Spinoza. No se tergiversa el punto de vista de Shelley al afirmar que procuró fundir en una unidad orgánica ideas filosóficas —incluso algunas de Spinoza— con hipótesis de su tiempo. La inmanencia de Dios debía ser no sólo un principio metafísico: también debía ser un concepto científico. Que cuanto ocurre obedece a leyes eternas era para Shelley una verdad científica tanto como era una verdad filosófica para Spinoza. Spinoza podía ser para Shelley fuente de inspiración poética a la vez que guía intelectual.

Se cree que Shelley comenzó a estudiar a Spinoza a los dieciocho años. En su panfleto juvenil *The Necessity of Atheism*

(1811) y en sus ensayos políticos de 1812 adoptó un punto de vista que tiene mucho de espinociano y no poco de los argumentos del movimiento de ideas de la Revolución Francesa. Admiraba a Spinoza como se comprueba por el hecho de haberse propuesto traducir el *Tratado Teológico-Político*, pero no era hombre de sentirse satisfecho con una doctrina concluída; le preocupaban, además, problemas que no podía hallar resueltos en Spinoza. No en vano habían transcurrido ciento cincuenta años desde la muerte de nuestro filósofo. Quedaba una brecha entre la metafísica deductiva de Spinoza y la cosmología científica que Shelley conocía. El poeta procuró tender un puente entre ellas: concibió una construcción intelectual que era algo como una teoría atomista en la cual hay reminiscencias de Descartes, sin que se pueda decir que fuese, sin más, un adicto al racionalismo. Shelley, inglés, conocía a Descartes y a Spinoza, pero más aún conocía las manifestaciones fundamentales de la filosofía de su patria, entre las que ocupaba un sitio prominente el empirismo en sus diversos matices. Así, se encuentran en sus escritos abundantes expresiones de acentuada entonación empirista. Sírvanos como ejemplo ésta: "Es un axioma en filosofía mental, que no podemos pensar en nada que no hemos percibido. Cuando digo que no podemos pensar en nada, quiero significar que no podemos razonar nada, ni imaginar nada, ni recordar nada, ni prever nada. Las más asombrosas combinaciones de la poesía, las más sutiles deducciones de la lógica y las matemáticas, no son sino combinaciones que el intelecto forma con las sensaciones de acuerdo con sus propias leyes. Un catálogo de todos los pensamientos del alma y de todas sus posibles modificaciones, es una historia enciclopédica del universo" [1]).

Pero a pesar de los factores que podríamos llamar empiristas en el pensamiento de Shelley, se comprueba en casi todos sus escritos —en su trabajo en prosa *Refutation of Deism* como en su obra en verso— la presencia de ideas espinocianas.

---

1) *Shelley's literary and philosophical Criticism*, Humphrey Milford, Londres, 1932, pág. 64.

Poeta, la Naturaleza para él es sólo secundariamente objeto de investigación razonada. Ante todo la vé, la siente y la vive como poeta; como poeta más que como metafísico percibe en la Naturaleza la divinidad. Adolescente aún escribió sobre *La necesidad del ateísmo*, pero poco antes de morir, en una conversación con Trelawny, declaró que había empleado la palabra ateísmo para expresar su "aborrecimiento a la superstición".

En las páginas precedentes señalamos que Spinoza influyó en la que llamaríamos concepción del mundo de Shelley. Sin haber sido discípulo de Spinoza, se asimiló su teoría sobre el Dios inmanente, la doctrina que se resume en la fórmula *Deus sive Natura*. Y también en el orden de las ideas sobre moral Shelley seguía a Spinoza en tesis fundamentales. En una carta a Lord Ellenborough decía que las cualidades morales son tales que solamente un ser humano puede poseerlas. Atribuirlas al espíritu del universo es "rebajar a Dios al nivel del hombre y anexar a éste incomprensibles cualidades que no son conciliables con cualquier posible definición de la Naturaleza". "Atribuir a Dios las cualidades morales del hombre es suponerlo susceptible de pasiones que, por derivar de la organización corporal, resulta evidente que no las puede tener un puro espíritu. Pero aunque se suponga con el vulgo que Dios es un venerable anciano sentado en trono de nubes y su pecho teatro de pasiones variadas, análogas a las de la humanidad, y su voluntad cambiante e incierta como la ley de un rey terrenal, raras veces, sin embargo, le serían claramente negadas las cualidades de bondad y justicia". Estas expresiones de Shelley recuerdan a otras de Spinoza, contenidas en el *Tratado Teológico-Político* y en la *Ética*, y en verdad, sólo son una versión nueva de las críticas de Spinoza al antropomorfismo. A expresiones de la *Ética* recuerdan estas sentencias del poeta: "Las tendencias de nuestras sensaciones originales tienen todas, en efecto, como su objeto, la preservación de nuestro ser individual. Pero son pasivas e inconscientes. En la medida en que el alma adquiere un poder activo, se limita

el dominio de esas tendencias" [1]). Aquí, en palabras apenas distintas, encontramos la concepción de Spinoza sobre la oposición entre *acción* y *pasión,* entre *ideas* y *pasiones,* y acerca del poder del entendimiento sobre los *afectos.*

Si Shelley hubiera sido filósofo creador de un sistema, habría incorporado a él pensamientos derivados de Spinoza; moralista, habría desarrollado más de una idea de Spinoza. Pero también en los escritos poéticos de Shelley se encuentran rastros abundantes de la influencia viva de Spinoza. En la poesía de Shelley palpitan las doctrinas espinocianas sobre la unidad de Dios y Naturaleza; sobre la sustancia como *causa sui,* principio inmanente de todo ser; sobre las propiedades de la sustancia, su unidad, su eternidad, su infinitud. Igualmente Shelley hizo suyas opiniones de Spinoza sobre la posición del hombre en el Cosmos, sobre el bien y el mal, sobre la perfección y lo imperfecto.

"Espíritu" o "espíritu de la Naturaleza" llama Shelley a la única divina sustancia de la metafísica de Spinoza. En unos versos de *Laon and Cynthia* invoca este espíritu:

> O Spirit, vast and deep as Night and Heaven!
> Mother and soul of all to which is given
> The light of life, the loveliness of being
> Nature, or God or Love.

En el último se percibe con toda claridad una repetición de la equivalencia espinociana *Deus sive Natura.* Con su lenguaje peculiar canta Shelley a la sustancia única, causa de todo, inmensa y omnipresente.

Para Shelley lo visible es trasunto de una realidad recóndita. Así lo muestra en dos versos de *The Intellectual Beauty,* que recuerdan a Platón a la vez que a Spinoza.

> The awful shadow of some unseen Power
> Floats thought unseen amongst us.

Si lo de la "sombra" es platónico, la inmanencia de lo "invisible" es claramente espinociana. Partiendo de Platón y

---

1) *Shelley's Literary and philosophical Criticism,* pág. 77.

de Spinoza, Shelley hizo del amor una ley universal, un principio que todo lo penetra. Desde Spinoza pudo remontar a algunos neoplatónicos del Renacimiento. En autores de su país pudo descubrir ideas de la filosofía de Platón, pues los "platónicos de Cambridge" constituyeron una escuela de considerable significación en la cultura inglesa.

En *Queen Mab* —obra de Shelley que ya hemos mencionado— es donde más se percibe la influencia espinociana. Shelley mismo concibió el poema con un sentido deliberadamente filosófico. Entre las numerosas notas que acompañan al texto, reveladoras de persistentes y serias preocupaciones especulativas de su autor, figura una cita del primer capítulo del *Tratado Teológico-Político* donde Spinoza afirma que quien ignora las causas naturales no comprende la potencia de Dios. En otra nota Shelley se complace en transcribir frases en las que se exalta la regularidad necesaria en la Naturaleza. En *Queen Mab* también invoca Shelley la Sustancia cuya unidad se despliega en la multiplicidad de las cosas. La llama espíritu de la Naturaleza, "vida de interminables multitudes", "alma de las potentes esferas cuyos caminos están en el cielo". El amor de Shelley a la Naturaleza y sus criaturas reposa en un sentimiento intuitivo de la correlación de las cosas y los seres entre sí. En *Alastor* se comprueba que la poética inmersión en el Todo crea en Shelley un estado de ánimo en el que *"la sangre del poeta pulsa en simpatía mística con las mareas de la Naturaleza"*.

En *Queen Mab* desarrolla, en términos panteístas, la concepción de una vida que abarca todo, "vida que con su aliento anima a la hoja que el viento agita y al gusano minúsculo que habita en los sepulcros". En imágenes elocuentes enuncia Shelley su verdad sobre la infinitud de la sustancia y el estrecho lazo que unifica a las cosas: el cielo, la tierra y la especie humana. Shelley habla del vínculo que une a cada objeto con el Todo y del espíritu de la creación, que es "el único Dios de la Naturaleza".

A un escolio de la *Ética,* y también a Platón, recuerdan las imágenes de *Laon and Cynthia,* donde Shelley habla de la ola cuya alma refleja "todas las cosas movientes, que son Necesidad y amor y vida". No menos espinocianas son las palabras de *Laon and Cynthia* donde el poeta se refiere al espíritu infinito que, a diferencia del Dios del error humano, no requiere ni alabanzas, ni plegarias. A las cambiantes pasiones humanas opone una "armonía invariable". Para la divinidad que Shelley invoca, todos los objetos que el ancho mundo contiene sólo son instrumentos pasivos. "Y Tú —agrega— los miras a todos con ojo imparcial. Tu naturaleza no puede sentir sus alegrías o penas, porque no tienes sentido humano, porque no eres un alma humana".

Al leer algunas composiciones de Shelley se tiene la impresión de que su autor ha vertido en vaso poético pensamientos de Spinoza, para dar realce a un estado de alma particular. Esto se comprueba, por ejemplo, en la siguiente *Filosofía* traducida por Manuel González Prada:

La fuente se une al arroyo,
el arroyo se une al mar
y las brisas y las auras
unidas vienen y van.
Si por ley del Universo
no hay un ser en soledad;
si todo se une con algo,
¿por qué unida a mí no estás?
Los montes besan al cielo,
besos las olas se dan,
la flor desdeña las flores
que no besan a su igual;
rayos de sol y de luna
besan la tierra y el mar:
¿y qué vale tanto beso
si no me besas jamás?

A tal punto es notorio el influjo de las concepciones de Spinoza en la obra de Shelley que, según la apreciación de un crítico, Shelley sería "el gran sacerdote poético en el templo del espinocismo". En Shelley gravitó también la peculiar religiosidad espinociana. Diríase que, a semejanza de algunos protestantes holandeses de quienes nos ocupamos en el capítulo II, ensayó poner en concordancia las verdades fundamentales del cristianismo con el espinocismo. Así Shelley, a ratos pensador y moralista, siempre poeta y hombre *religioso,* contó con el espinocismo en diversas fases de su vida espiritual.

* * *

Shelley perteneció a la generación siguiente a la de Coleridge y Wordsworth, de gran influencia los dos en la restauración del espinocismo en Inglaterra. Él, a su vez, fué el vehículo para que su contemporáneo y amigo George Gordon Byron (1788-1824) conociese a nuestro filósofo. Se puede decir que Byron era panteísta, pero admitiendo este calificativo se ha de reconocer que su panteísmo era distinto del de Shelley. Sin conceder a la fórmula un rigor extremo cabe aceptar la opinión de un autor que establece entre los dos poetas, en la materia que nos ocupa, esta diferencia: Shelley percibía la *sustancia* de Spinoza, a la que llamaba *espíritu de la naturaleza,* movido por urgencias místicas; Byron, por su parte, derivaba sus motivos panteístas de concepciones nacidas de sus observaciones "científicas" de la Naturaleza. En una de sus cartas declara Byron que su *Caín* le fué inspirado por los descubrimientos de Cuvier. Lo mismo que Shelley, Byron, con su panteísmo, concebía el cosmos como una unidad. Pero mientras Shelley captaba esta unidad por una intuición interna, Byron llegaba a ella como resultado de la experiencia externa: veía el majestuoso movimiento de los astros y de ahí infería la armonía de la totalidad de la Naturaleza. Al adquirir conciencia de ella, se fusionaba con ella. Este sentimiento, sostienen algunos de sus críticos, se manifiesta en aquellos de

sus poemas en que aplica términos astronómico-poéticos a figuras históricas. Uno de esos críticos recuerda que Lord Byron creía que su visión del mundo era incompatible con el cristianismo, y buscó el sucedáneo de las doctrinas religiosas en las filosóficas que más estaban de acuerdo con su temperamento. Desde joven se había familiarizado con Spinoza y en su pensamiento halló frecuentemente solaz. El 3 de setiembre de 1811 escribió a Hodgson una carta donde declaraba que prefería ser espinociano antes que cristiano. Se puede decir que Byron imitó a Spinoza en su creencia de que no se ha de considerar al hombre como fin y corona de la creación o como medida de todas las cosas.

Para Byron, a partir de los 18 años, Dios es impersonal y sin atributos positivos fuera de la infinitud y la eternidad; Dios es "la causa de las causas", pero no es un ser consciente. Hasta esa edad había sido creyente. En su *Prayer of Nature* (1806) se expresa por primera vez en un tono de 'libre pensador", en momentos en que se hallaba bajo la influencia del deísmo (1). Más tarde se hizo escéptico y siguió siéndolo toda su vida. En el verano de 1816, mientras en compañía de Shelley se hallaba junto al lago de Ginebra, las ideas de Spinoza, que no le eran desconocidas, actuaron con cierta intensidad en su espíritu. Aunque en algunas partes de la obra de Byron se advierte la presencia de pensamientos de Spinoza, se ha de reconocer, sin embargo, que su concepción del espinocismo no estaba tan plenamente conformada como la de Shelley, ni desempeñaba en su personalidad papel tan importante. Para Byron, "el espinocismo era sólo una glosa filosófica a un texto científico del cual él mismo era autor". "El poeta extraía la certidumbre de la unidad del Hombre, la Naturaleza y Dios de observaciones y estudios científicos del mundo exterior. El *En Kai Pan* lo había descubierto en el mundo y no dentro de sí mismo". Byron, interesado en problemas astrofísicos y cosmológicos, no se sa-

---

1) JOHANNES HOOPS, *Einflüsse Spinozas in der Literatur der englischen Romantik*, en *Septimana Spinozana*, La Haya, 1933, pág. 271.

tisfacía con conocer fragmentos de la Naturaleza; quería abarcarla en su totalidad. Su curiosidad no se aquietaba con observar la periferia de la Naturaleza; con ojo penetrante quería mirar a través de ella. Junto con Shelley, pensaba que el átomo es la fuente de la vida. Sin embargo, el átomo no produce vida, sino que ella es producida en él. ¿Quién la produce? En la respuesta a esta pregunta vacilaba Byron entre la tesis espinociana y la teísta. Dios produce al mundo, pero Dios es un ser impersonal. En *Caín* sostiene que Dios no creó el universo, sino que vive en el universo. Su concepción acerca del origen de la vida es sólo a medias fiel a Spinoza, y, en cambio, su teoría del movimiento mecánico puede ser considerada como la de un lector dócil de Spinoza. El universo es un ser eterno; en él es el movimiento puramente mecánico el principio fundamental y activo. Supremo reina el determinismo.

Una visión panteísta, de identificación entre Dios y mundo, apenas se advierte en los escritos de Byron. Pero ya desde los comienzos de su obra literaria se descubre su inclinación a sumergirse en la Naturaleza, a entregarse al mundo. Así lo prueba la bella descripción de la noche en *Siege of Corinth* (1816). No se advierten ideas verdaderamente panteístas en las descripciones de la Naturaleza en la primera mitad del tercer canto de *Childe Harold*. En cambio, un comentarista, empeñado en atribuirle un espinocismo harto discutible, sostiene que en la segunda mitad de este canto, en la que creó junto al lago de Ginebra, mientras vivía en compañía de Shelley, surge de pronto un panteísmo plenamente desarrollado. Allí, en palabras en que los historiadores de la literatura descubren el recuerdo de la *Nueva Eloísa* de Rousseau, canta al amor como fuerza animadora de la Naturaleza. El período "panteísta" en la vida de Byron fué pasajero. Después de separarse de Shelley, puso en evidencia que su impulsiva sensibilidad de poeta y las variaciones en sus estados de ánimo eran incompatibles con una duradera visión filosófica. Su movedizo temperamento no podía refugiarse en sistema alguno de ideas, y tampoco en el de Spinoza. Goethe, para quien Byron era "el ta-

iento más grande del siglo" le señalaba "una propensión a lo ilimitado". Le admiraba y le reconocía defectos, entre otros, éste: "En cuanto reflexiona, es un niño".

Ni Shelley ni Byron fueron discípulos de Spinoza. Los rastros de espinocismo en Byron sólo se descubren por vía de una interpretación harto forzada; en la obra de Shelley hay más de una idea de claro origen espinociano.

CAPITULO VIII

SPINOZA EN LA FILOSOFÍA DE LENGUA INGLESA DESDE SHELLEY HASTA NUESTROS DÍAS

La relación de Bentham y Stuart Mill con el espinocismo. — Maurice y Lewes, comentaristas de Spinoza. — Arnold. Relación de sus ideas religiosas con las de Spinoza. —Las ideas de Spinoza en la polémica entre los hermanos Newman. — Froude, crítico de Spinoza. — El sabio Huxley, adepto de la filosofía espinociana. — La filosofía de Spencer y el espinocismo. — Maudsley y la teoría de Spinoza sobre las pasiones. — La influencia de ideas de Spinoza en la filosofía de lengua inglesa de los últimos tiempos: Bradley, Bosanquet. El realismo de Alexander. — Whitehead y Smuts. Sus ideas de origen espinociano. — El espinocismo en Norte América: Fullerton, James, Santayana, Dewey.

René Worms indica [1]) las razones por las cuales la filosofía inglesa no podía ser simpática con el espinocismo, cuando esa filosofía estaba representada por la escuela escocesa y la escuela de Bentham. Detengámonos, sin embargo, en este último y veamos en cuál aspecto su teoría puede considerarse afín a la de Spinoza. Jeremías Bentham (1748-1832) sostenía que el criterio de utilidad debía ser principio de gobierno. Gobernar bien significaba para él dictar unas normas de conducta que en último término debían fundarse en un principio inherente a la naturaleza misma del hombre. Este principio, a su

---

1) RENÉ WORMS, *op. cit.* pág. 301.

vez, se traducía en una concepción del placer y el dolor como los únicos motivos de toda acción humana. La razón ha de prever el bien y el mal resultantes de la obediencia o la infracción a las reglas de conducta estatuídas, esto es, le corresponde enseñar al hombre a calcular adecuadamente las consecuencias de sus actos, a fin de que al decidirse opte por los más convenientes. Así pretende Bentham dar precisión matemática tanto a la moral como a la legislación. Tenemos en las palabras que anteceden el núcleo de la concepción llamada "utilitarismo". ¿Coincide ella con la moral de Spinoza? En ciertos detalles sí, pero en lo esencial las dos doctrinas difieren de manera absoluta. A semejanza de Spinoza, Bentham sostenía que "está en la naturaleza del hombre pensar ante todo en sus intereses". Verdad es también que para Bentham, como lo dice él mismo en su *Deontología,* "en las cosas ordinarias de la vida, el sacrificio del interés al deber no es ni practicable ni muy de desear; este sacrificio no es posible y, si pudiese efectuarse, no contribuiría en nada a la dicha de la humanidad". Tomando estas expresiones en su sentido más lato, sí cabe admitir que ellas concuerdan con las ideas de Spinoza, pero frente a esta comprobación se ha de mencionar otra, más importante: En la obra de Spinoza hay una metafísica concebida como fundamento de una moral, racionalista; Bentham, a su vez, era radicalmente antimetafísico. Sin embargo, Bentham, al igual de Spinoza, pensaba que la verdadera utilidad de cada uno estaba en buscar el bien de los demás, que el mejor medio de ser feliz es "buscar la propia felicidad en la felicidad de otro". En la *Ética,* y es otra diferencia entre los dos autores, la felicidad perfecta sólo se halla en Dios, en la unión del pensamiento del hombre con el orden universal de las cosas; la moral de Bentham carece de todo matiz religioso.

Reflexiones análogas a las que acabamos de hacer respecto de Bentham, cabe formular sobre Stuart Mill. John Stuart Mill (1806-1873) puso de manifiesto aptitudes intelectuales extraordinarias desde la muy temprana edad de tres años. En su *Autobiografía* nos cuenta —aminorándolos modestamente— sus estudios de infancia y adolescencia. Allí también

relata la impresión seductora que le produjo el pensamiento de Bentham, del que más tarde se apartó bajo la influencia de la lectura de Wordsworth y Coleridge; en uno y otro encontró ideas que no podían tener cabida en el utilitarismo. Es bien conocido su tratado de *Lógica*. En su *Utilitarismo* es tan justo con el sentimiento como con la razón. No cree que sea legítima la apreciación que confunde la tesis utilitaria con el egoísmo, "pero en definitiva es a través del egoísmo que el principio utilitario tiene en consideración al prójimo".

Como Spinoza, Stuart Mill parte de la noción del interés individual y concluye en la idea de la felicidad universal. Pero mientras para Spinoza ambos términos eran inseparables, Stuart Mill admitía que en el actual orden de cosas a menudo entraban en conflicto y, por eso, desarrolló la teoría de que las reformas sociales y la educación podían ser medios para lograr su concordancia. Stuart Mill no iba, en sus disquisiciones, más allá de la idea de humanidad; Spinoza quería que el hombre se elevara a Dios. Y, si Stuart Mill, fuera del *Utilitarismo*, hablaba de Dios en sus *Cartas sobre la religión*, el Dios a quien se refería nada tenía de común con el Dios, sustancia única e infinita, de Spinoza. En materia religiosa, Stuart Mill concluyó aceptando un *Dios finito*. Agreguemos todavía que en lo concerniente al problema de la libertad sus ideas eran fluctuantes, pareciendo que juzgara conciliable la afirmación del libre-arbitrio con la del determinismo. La *lógica* de Stuart Mill nada tiene de común con la de Spinoza.

* * *

Alrededor de medio siglo transcurrió desde el tiempo en que Coleridge contó el episodio del "Spy Nozy" hasta que Spinoza se convirtió en tema para la crítica filosófica inglesa. Entre los primeros en prestarle atención figuraban dos hombres de muy distintos hábitos de pensamiento: F. D. Maurice y G. H. Lewes.

Frederick Denison Maurice (1805-1872), clérigo de profesión, no fué constante en sus convicciones religiosas de las que

sabía dar cuenta en la *Westminster Review*. Fué primero *disidente* y más tarde adhirió a la Iglesia de Inglaterra. Profesor de literatura inglesa y de historia, profesor luego de teología, publicó una serie de escritos entre los cuales tienen interés para nosotros *The Religions of the World and their Relation to Christianity* y *Moral and Metaphisical Philosophy*. En ellos se ve que había leído a Spinoza y si bien le formulaba objeciones, esa lectura no le fué indiferente. A Maurice le interesó indagar la causa de la admiración de Goethe a nuestro filósofo. Creyó hallarla en su genio hebreo: "Habló de Dios como de un ser real a aquellos que le habían inventado un nombre en un libro. El hijo de la circuncisión tenía para Lessing y Goethe un mensaje que las escuelas paganas de filosofía no podían traerles".

George Henry Lewes (1817-1878) fué un personaje extraordinario. En su vida se dedicó a muchas cosas tan distantes entre sí como representar dramas y efectuar investigaciones de fisiología. Era de los ingleses más versados en la cultura alemana. En 1855 compuso la primera *Vida* de Goethe, obra que aún hoy figura entre las mejores dedicadas al poeta alemán. Sobre Spinoza publicó un estudio en la *Westminster Review* y más tarde escribió sobre él en *Biographical History of Philosophy* (1845-1846). Lewes sentía devoción por la vida de Spinoza y su carácter "hecho de sencillez generosa e indulgencia heroica". En su rápida biografía del filósofo, Lewes lo presenta magistralmente en su singular existencia virtuosa y consagrada a la meditación más sincera. Al exponer y comentar su doctrina, enuncia más de una apreciación que prueban lo serio del conocimiento que de ella tenía como de la capacidad de interpretarla en términos que no eran los corrientes en su tiempo. Pollock señala que Maurice y Lewes "encararon a Spinoza desde muy diversos puntos de vista, el uno sosteniendo una filosofía trascendental que casi se sumergía en teología; el otro pensaba (por lo menos cuando por primera vez escribió sobre Spinoza) que la filosofía era imposible". Naturalmente criticaron el sistema de Spinoza fundados en motivos muy diferentes, pero coincidieron, sin embargo, en algo más impor-

tante, pues uno y otro reconocían su grandeza intelectual y moral. La obra de Lewes fué para muchos lectores ingleses su primera fuente de información sobre Spinoza y les incitó a acudir a los textos del filósofo.

En la vida de G. H. Lewes desempeñó un papel importante Mary Ann Evans (George Eliot). Estuvieron unidos por largos años. George Eliot, recordada en todas las historias de la literatura inglesa como novelista, fué también traductora y ensayista aguda. Su nombre está ligado a la difusión del conocimiento de las ideas de Spinoza en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIX. En 1854 George Eliot viajó con Lewes a Alemania. Y allí, mientras él trabajaba en su *Vida de Goethe*, George Eliot se ocupó en traducir la *Ética* de Spinoza [1]). La traducción no se publicó nunca, pero su autora, que conocía minuciosamente al filósofo, publicó sobre él artículos en distintas revistas inglesas.

Tres destacados escritores ingleses en otros campos de la literatura, Matthew Arnold, James Anthony Froude y Francis Newman, contribuyeron en forma destacada al conocimiento de Spinoza; Arnold y Newman experimentaron su influencia. Matthew Arnold (1822-1888) fué una de las grandes figuras de la cultura inglesa en la época victoriana. Poeta, ensayista y crítico, estilista admirable, a la vez que exponente del espíritu inglés fué eximio intérprete de más de uno de los aspectos destacados de la cultura continental del siglo XIX. Entre sus ensayos, modelo en el género, está incluído uno dedicado precisamente a Spinoza. Las ideas de nuestro filósofo fueron para Arnold inclusive un argumento de polémica. En 1863 publicó en *Macmillan's Magazine* un artículo intitulado "El Obispo y el Filósofo", donde el filósofo es Spinoza y el obispo el autor de un libro sobre el Pentateuco que Arnold juzgaba deplorable [2]). El mencionado ensayo de Ar-

---

1) Leslie Stephen, *George Eliot*, Macmillan, Londres, 1940, páginas 49-50.

2) Herbert W. Paul, *Matthew Arnold*, Macmillan, Londres, 1934, págs. 68-69.

nold sobre Spinoza tiene aparentemente el carácter de un comentario sobre el *Tratado Teológico-Político* y aun hoy se puede leer con provecho.

La obra de Arnold como crítico y ensayista fué de gravitación marcada en todos los ámbitos cultos de una generación inglesa. Poeta y moralista, los problemas religiosos le preocupaban hondamente. En dos de sus escritos, *Literatura y Dogma* y *Dios y la Biblia,* Arnold, a pesar de sus inclinaciones teológicas, reemplaza la religión sobrenatural por un idealismo ético. Consideraba que su edad, orientada en el experimentalismo, no podía aceptar sin reservas los relatos bíblicos de milagros, ni los dogmas, ni un Dios trasmundano. Dios fué para él símbolo "de una religiosidad estimable en función de los valores que es capaz de promover".

Enunciaba sus ideas religiosas en estos términos: "The eternal power and not ourselves makes for righteousness". No define ese "poder eterno", y, por ello, algunos comentaristas creen que pensaba en la "ley natural" o en el "orden cósmico" con el sentido que estas nociones tienen en la obra de Spinoza. En uno de sus trabajos, *Cultura y Anarquía,* Mateo Arnold se declara partidario de una Iglesia única en Inglaterra y de una religiosidad no sometida a dogmas. A la concepción calvinista de Dios como "un hombre magnificado y no natural", opone Arnold la idea de que Dios es "esa corriente de tendencia por la que todas las cosas procuran cumplir la ley de su ser". Hay quienes han visto en esta idea una concepción claramente panteísta, de un panteísmo religioso que estaría emparentado con la filosofía de Spinoza. Arnold discute por momentos el método utilizado por el autor del *Tratado Teológico-Político* en el examen de la Biblia, pero rinde justicia a su sagacidad y al "poder de su análisis del contenido de la Biblia, al interés de sus reflexiones sobre la historia judía". Santayana, en el prólogo a la edición de Everymans de la *Ética,* llega a decir: "En lo que respecta a la enseñanza religiosa de la Biblia y al mensaje común de todos los profetas, Spinoza sostuvo exactamente la misma opinión que Matthew Arnold hizo familiar a la última generación de lectores ingleses".

Es verdad que el ensayo de Arnold se refiere al *Tratado Teológico-Político* y no a la *Ética*, pero el autor del ensayo no desconocía la *Ética* y menos aún ignoraba la grandeza moral de quien la escribió: "Un filósofo que profesaba que el conocimiento era su propia recompensa, ese filósofo y ese devoto creía en lo que decía. Spinoza llevó una vida que quizás fué la más inmaculada entre las vidas de filósofos; vivió sencillamente; estudioso, llano, bondadoso, rehuía los honores, rehuía las riquezas, rehuía la notoriedad. Por eso fué en cierta esfera edificante y ha inspirado en muchas mentes poderosas una admiración interesada, como no la inspiró ningún otro filósofo desde Platón". "Su pie está en la *vera vita*, su ojo en la visión beatífica [1]).

Francis William Newman (1805-1897) es otro escritor que ha de recordarse en la historia del espinocismo en Inglaterra. Estudioso y pensador sobre temas religiosos y filosóficos, profesor de latín, escribió, entre otros libros, —que se extendían desde un diccionario del árabe moderno hasta tratados de matemáticas— uno que se publicó en 1850 y fué famoso en Inglaterra: *Phases of Faith*. Los biógrafos de Francis William Newman señalan que comenzó siendo un adepto de la Iglesia Evangélica y concluyó siendo un crítico racionalista en materia religiosa. En esto último se amparó más de una vez en el nombre de Spinoza. Al mencionarlo, contribuyó a despertar atención sobre él entre los lectores cultos de Inglaterra a quienes preocupaba el tema de la fe, de la existencia de una realidad absoluta. Con el libro que hemos nombrado hace un instante, Newman en cierto modo replicaba a su hermano John Henry Newman (1801-1890), el cual, tras varias crisis religiosas, se incorporó al catolicismo y llegó a ser cardenal. El espinocismo tuvo un papel en la polémica teológica entre los hermanos Newman.

---

1) MATTHEW ARNOLD, *Essays, Literary and Critical*, Everyman's, Londres, 1938, pág. 185.

Si Francis William Newman comenzó siendo creyente para concluir siendo un crítico racionalista de la religión, James Anthony Froude (1818-1894) estuvo estrechamente ligado a John Henry Newman. Amigo de Carlyle, historiador y viajero, autor de una obra sobre las vidas de santos ingleses, según Hilaire Belloc estuvo cerca del catolicismo. En 1847 publicó Froude un artículo sobre Spinoza en *Oxford and Cambridge Review*. En 1855 el mismo Froude dedicó a nuestro filósofo un extenso ensayo que apareció en *Westminster Review*. Este estudio está incluído en un volumen que con el título de *Essays in Literature and History* ha editado Everyman's en 1906. Era Froude un personaje a quien en su tiempo se le prestaba atención; su conducta para con Carlyle después de la muerte de éste, fué motivo de discusión pública en Inglaterra. Por ello resulta justo asignar importancia a sus dos trabajos sobre Spinoza, particularmente al segundo. Froude comienza refiriéndose al interés que la obra y la vida de Spinoza suscitan entre investigadores alemanes. Lo dice a propósito, precisamente, de una edición del *Breve Tratado* aparecida en 1852. Juzga que el *Breve Tratado* de Spinoza no aporta algo que aclare la doctrina del filósofo, y aunque las ideas espinocianas no le merecen una simpatía especial, debe reconocer que Spinoza "fué uno de los hombres mejores de los tiempos modernos". Relata en breves líneas algunos episodios de la existencia de Baruj Spinoza. Recuerda cómo Herder y Schleiermacher hicieron de nuestro filósofo un cristiano, mientras protestantes y católicos ortodoxos lo juzgaban como ateo. Reconstruye el pensamiento de Spinoza partiendo de su *Tratado sobre la Reforma del Entendimiento* y continuando con la *Ética*. Compara algunas de las tesis de Spinoza con las de otros filósofos. Admira las rígidas demostraciones de la *Ética* y afirma que Spinoza ha puesto en lenguaje filosófico la doctrina extrema de la Gracia. Piensa que el calvinismo llevado a sus consecuencias lógicas coincide con la filosofía de Spinoza.

Él, James Anthony Froude, por su parte, señala que nuestro filósofo ha convertido en problemas de lógica, cuestiones que pertenecen al reino de la fe. Al criticar a Spinoza, señala que dentro de su concepción no tiene cabida la noción de tiempo, pero a la vez celebra la coherencia con que Spinoza ha desarrollado su original visión de la Naturaleza. Apreciando uno de los problemas más interesantes de la influencia del espinocismo, señala que la teoría leibniziana de la armonía preestablecida tiene su origen en nuestro filósofo, tema que, como sabemos, fué motivo de discusión entre Lessing y Mendelssohn. Al estimar la influencia del espinocismo en la cultura europea, Froude afirma que el *Tratado Teológico-Político* fué precursor de la crítica histórica en Alemania. En el "panteísmo absoluto" de Schelling y de Hegel y en el "cristianismo panteísta" de Herder y Schleiermacher, actúa la presencia de ideas espinocianas. Froude concluye rechazando el espinocismo porque no cabe fundar en él una moral compatible con la experiencia de la vida humana. "La vida moral, como toda vida, es un misterio; y así como el disecar el cuerpo no revela el secreto de la animación, así ocurre lo mismo con las acciones del hombre moral. La vida espiritual, que es la única que le da sentido y ser, se escurre ante el escalpelo de la disección lógica, y sólo queda un cadáver para trabajar sobre él" [1]).

Nos hemos detenido en el ensayo de Froude sobre Spinoza, porque para la época en que fué escrito es un modelo de claridad, de fidelidad en la enunciación de las ideas espinocianas, de acertada apreciación de su influencia histórica, aunque, al propio tiempo, en su parte crítica es más sentencioso que rico en argumentos convincentes.

* * *

1) J. A. Froude, *Essays in Literature and History*, Everyman's, Londres, 1906, pág. 272.

Tócanos ahora ocuparnos de un hombre de una mentalidad distinta de la de los autores de quienes hemos tratado en las últimas páginas. Todos ellos fueron poetas, historiadores, moralistas o ensayistas, con excepción de Lewes que fué un extraordinario ejemplar de hombre múltiple. Nos corresponde ahora describir la actitud que frente a Spinoza tuvo un sabio de excepcional influencia en la vida intelectual inglesa en la época victoriana y que fué contemporáneo de Arnold, de Froude y de Francis William Newman. Nos referimos a Thomas Henry Huxley (1825-1895).

Biólogo, uno de los iniciadores del Evolucionismo, por ser el más ilustre naturalista de su país, sus colegas lo exaltaron a la presidencia de la Sociedad Real de Londres. Además de investigador, Huxley, con prescindencia del acierto o del error de tal o cual de sus tesis particulares, fué un escritor de habilidad e ingenio poco comunes en la exposición de materias de su especialidad. También puso su espléndido estilo al servicio de preocupaciones intelectuales que no se confinaban dentro del dominio exclusivo de las ciencias biológicas. Los temas filosóficos y religiosos no eran extraños a su espíritu comprensivo. A él se deben la idea y el vocablo de "agnosticismo". Su condición de partidario de la teoría de la evolución en lo biológico no le parecía, en lo moral, incompatible con la aceptación de los principios fundamentales de la ética cristiana. En algunas de sus conferencias, en su obra *Evolución y Ética,* en sus numerosos ensayos, editados en nueve volúmenes, y en sus *Cartas* trata más de una vez temas de carácter filosófico. No ha expuesto un sistema coherente de ideas, una visión metódica del mundo, pero tenía algunas convicciones inconmovibles. Por la lectura de diversos pasajes de sus escritos se comprueba cómo Spinoza fué su maestro en más de un momento de su vida. Por eso precisamente uno de los más ilustrados investigadores del espinocismo en nuestro tiempo, A. Wolf, ha creído de interés para la historia de la influencia espinociana en Inglaterra, examinar los escritos de Huxley a fin de poner en evidencia lo que en ellos se relaciona con Spinoza. En el *Chronicon Spinozanum* dedicó al tema un ilustrativo

estudio [1]). Huxley nunca realizó su propósito de escribir un trabajo especial sobre Spinoza, pero sus cartas y sus ensayos contienen referencias al filósofo. En ellas se reconoce la admiración que le profesaba.

En 1873 visitó Inglaterra el eminente biólogo norteamericano John Fiske, autor de una obra —*Cosmic Philosophy*— famosa en su tiempo. Durante su permanencia en Londres visitaba con frecuencia a Huxley. Más tarde publicó en sus *Essays Historical and Literary* sus recuerdos de las entrevistas con el sabio inglés: "Huxley tenía un conocimiento notablemente bueno del latín... Sentía ternura por Spinoza, y más de una vez en el curso de nuestras conversaciones exclamaba: Vamos a ver ahora lo que sobre esto dice el viejo Benedicto. No hay hombre mejor que él. Luego tomaba el libro del anaquel, y mientras ambos mirábamos la página, discurría con sus propios comentarios en una amplia y libre paráfrasis que ponía en evidencia su profunda y erudita apreciación de cada punto del texto latino. Habría sido una versión flúida y espiritual si se hubiera propuesto trasladar a Spinoza. Recuerdo que un día se lo dije, pero me contestó que había que dejárselo al joven Fred Pollock, al cual creo que he visto; es tímido y no habla mucho —agregó Huxley— pero le puedo decir que todo lo que hace es con seguridad asombrosamente bueno!". El libro de Pollock sobre Spinoza confirma la apreciación de Huxley.

La segunda cita que Wolf trae en su estudio es de una carta dirigida por Huxley a Tyndall en agosto de 1875 y que está incluída en la página 447 del volumen I de *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*. En ella el sabio se refiere a su contribución a un fondo internacional para celebrar el segundo centenario del fallecimiento de Spinoza: "Mi querido Tyndall: Le doy cuenta de que en medio de mi trabajo en Edimburgo omití escribir a De Vrij; acabo de enviarle una carta para expresarle el placer con que colaboraría en cualquier plan para honrar al viejo Benedicto, para quien tengo el más

---

1) A. Wolf, *Huxley and Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum* IV, 1926, págs. 261-263.

especial respeto. No estoy seguro de si escribiré algo sobre él para irritar a los filisteos".

En agosto de 1894 Huxley escribió al profesor escocés Seth una carta en la que está incluída su más expresiva referencia a Spinoza. La carta está insertada en la página 360 del volumen II de *Life and Letters* y en ella Huxley habla de la influencia de Spinoza en su propio pensamiento: "Últimamente he estado releyendo a Spinoza (en mi juventud lo leí mucho y lo entendí poco). Ciertamente el más noble de los judíos ha de haber sembrado innumerables gérmenes en mi cerebro, pues veo que todo lo que tengo que decir es verter en un lenguaje moderno lo que en principio ha dicho él". En una conversación de sobremesa (*Life and Letters*, vol. II, p. 416) del 18 de enero de 1895, Huxley destaca a Spinoza como restaurador de la *filosofía real* después de su interrupción en la edad media. En su libro sobre Hume, indica que el filósofo inglés habló de Spinoza sin conocerlo directamente. Y agrega que si Hume hubiera leído las reflexiones de Spinoza sobre las pasiones le habría admirado. Sólo porque Hume ignoró la vida y las ideas de nuestro filósofo, pudo expresarse de él en los términos en que lo ha hecho. En *Evolution and Ethics* sostiene que el naturalista consciente ha de coincidir con la idea central de la metafísica de Spinoza. Todo sabio capaz —dice Huxley— de apreciar las condiciones de su estudio comprenderá el acierto de la definición que Spinoza da de Dios como un ser absolutamente infinito dotado de infinitos atributos. El Dios así concebido no puede ser negado: "La ciencia física es tan poco atea como materialista".

Más significativa quizás que las frases reproducidas del sabio es una que, a nuestra vez, hemos encontrado en un estudio de Julián Huxley sobre Thomas Henry Huxley y la Religión [1]). Se trata de un pensamiento escrito por T. H. Huxley en 1892 en una carta a Romanes: "Tengo un gran respeto por el Nazarenismo de Jesús; muy poco por el "cris-

1) Tomado de JULIAN HUXLEY, *Essays in Popular Science*, Penguin Books Limited, Londres, 1937, pág. 138.

tianismo'' posterior. Pero la única religión que me impresiona es el judaísmo profético. Agréguesele algo de los mejores estoicos y algo de Spinoza y algo de Goethe, y habrá una religión para los hombres''.

Aquí Huxley se nos muestra adepto en cierto modo de la religiosidad de Spinoza.

* * *

En la página 213 vimos que John Fiske recogió de Huxley palabras donde éste hablaba del ''joven Fred Pollock'' como estudioso del espinocismo en quien se puede confiar. ''Fred Pollock'' era Sir Frederick Pollock, cuyo libro sobre nuestro filósofo citamos muchas veces. La obra fué en su tiempo lo mejor que se había escrito sobre Spinoza. Con ella se inicia una serie de trabajos ingleses sobre el espinocismo, entre los cuales se deben mencionar especialmente los de Martineau y Joachim. Entre los autores citados por Pollock al exponer a Spinoza figura Herbert Spencer. En la página 122, señala: ''La opinión de Herbert Spencer sobre la prueba final de la verdad, aunque la presente en la forma negativa como aquello cuyo contrario no se puede concebir, no se distingue sustancialmente de la de Spinoza''. En la página 204, extrae de Spencer la definición del vocablo *existencia* para aclarar un pensamiento de Spinoza, y dos páginas después agrega: ''Recién hemos acudido a Herbert Spencer para que nos ayudara a obtener una versión moderna del pensamiento de Spinoza. Para un objeto parecido acudiremos ahora a su definición de la vida, que es especialmente válida como una interpretación de los resultados científicos elaborados con una perfecta independencia de la obra de Spinoza y procediendo sobre líneas diferentes''. Pollock menciona a Spencer en el capítulo donde trata de ''la naturaleza del hombre'' según Spinoza. En las definiciones que Spencer da del placer y el dolor, también encuentra Pollock (pág. 209) una marcada semejanza con expresiones de Spinoza sobre los mismos temas. Pero, acaso más llamativa que todas estas concordancias entre Spencer y

Spinoza sea una que, acertadamente, señala Gardner Murphy. Murphy hace notar que la tesis desarrollada por Spencer en *Principios de Psicología* y según la cual cabe considerar el alma como una serie de hechos, y los procesos físicos en el cerebro como otra serie de hechos, series paralelas y originadas ambas en una realidad subyacente, más profunda, recuerda al paralelismo psicofísico de Spinoza y a su monismo metafísico [1]).

También a juicio de René Worms [2]) se debe recordar a Spencer al estudiar la repercusión histórica del espinocismo. Spencer —alega Worms— es un panteísta: detrás de los hechos conocidos admite una sustancia incognoscible. La idea de lo incognoscible no es espinociana, pero la afirmación de una única sustancia sí sería espinociana. Según Worms: "El panteísmo metafísico se transmitió, puede decirse, de Spinoza a los filósofos alemanes, y de éstos a Spencer, modificándose cada vez y adquiriendo sin cesar una determinación nueva. Puramente estático con Spinoza, a quien la noción de fuerza repugna absolutamente, este panteísmo se hace dinámico y evolucionista con Schelling y Hegel; pero es el de ellos un evolucionismo del todo *a priori*". Para que el panteísmo, agrega Worms, tuviese forma científica fué menester una teoría *a posteriori*, "un evolucionismo experimental", y esto es lo que se logró con Spencer. La filosofía de este último sería una modificación del espinocismo en el sentido de la ciencia positiva.

En el aspecto moral de su obra, Spencer coincidiría con Spinoza porque su moral es "natural", porque para él los actos buenos son los que producen la felicidad por sí mismos y no por intervención divina. Como la de Spinoza, así lo sostiene Worms, la moral de Spencer es "científica": considera al hombre como un miembro del universo y no como "un imperio dentro de un imperio". Es racionalista como la de Spinoza, porque excluye el sentimiento. Ambos rechazan el ascetismo, y para los dos la

---

1) GARDNER MURPHY, *An Historical Introduction to Modern Psychology*, Nueva York, 1938, pág. 115.

2) RENÉ WORMS, *op. cit.*, págs. 305-309.

razón enseña que la utilidad ajena beneficia a uno mismo. Es posible que Spencer no haya conocido a Spinoza, pero las últimas páginas de los *Principios de Sociología* coinciden con las últimas páginas de la *Ética*. También Spencer piensa, análogamente a Spinoza, que servirse a sí propio y servir a los demás es trabajar para el desarrollo de la sustancia universal e infinita de la que los sentidos sólo perciben modificaciones particulares y finitas. Es discutible, pero no falsa, la tesis que expone Worms sobre el desarrollo del espinocismo de su forma primitiva estática a un evolucionismo apriorístico en Schelling y Hegel y luego al evolucionismo "experimental" de Spencer. Con Spinoza coincidía Spencer en el "naturalismo" de su moral, pero nada hay de espinociano en el agnosticismo del inglés, ni tampoco hay en Spencer nada que recuerde al *amor Dei intellectualis* de Spinoza.

Vimos ya cómo Huxley en su libro sobre Hume habla en tono encomiástico de las ideas de Spinoza sobre las pasiones. Admiración igual profesaba a la doctrina espinociana sobre la vida emocional el fisiólogo Henry Maudsley (1835-1918). Maudsley publicó en 1867 una obra con el título de *The Physiology and Pathology of Mind*. Más tarde dividió la obra en dos distintas, de acuerdo con la dualidad del título de la edición primitiva. Maudsley también publicó, en 1870, un libro, cuyo tema está claramente enunciado en su título: *Body and Mind*. Al ocuparse de la vida afectiva del hombre, el fisiólogo declara que cuanto Spinoza ha dicho sobre las pasiones en la tercera parte de la *Ética* tiene el valor de algo definitivo, perfecto.

* * *

De otro género es la relación que con la doctrina de Spinoza guarda el pensamiento de algunos autores ingleses que ocupan un lugar prominente en la filosofía contemporánea de su país. Al poner en evidencia esta relación dedicó Leon Roth un

estudio con el título de *Spinoza in Recent English Thought* (1). Los autores aludidos representan la culminación de la reacción contra la tendencia empirista que en la filosofía inglesa alcanzó su momento más definido en la obra de John Stuart Mill. En sus comienzos esta reacción se expresó de tres maneras distintas e inspiradas en fuentes también distintas: en primer lugar se ha de mencionar la tendencia caracterizada por el minucioso examen crítico de las bases lógicas de la concepción tradicional en Inglaterra; en segundo término, la oposición al empirismo se manifestó en un retorno constante a los textos griegos; el tercer lugar lo ocupa la vuelta al idealismo alemán. Roth señala como ejemplos típicos de cada una de estas tres corrientes de oposición a la filosofía empirista: el libro de Green *Introduction to Hume*, la traducción de Jowett de las obras de Platón y el libro de Caird *Critical Philosophy of Kant*. Los tres autores que acabamos de mencionar, sin haber abandonado totalmente el método empírico, introdujeron en el movimiento de ideas de Inglaterra factores nuevos.

Thomas Mill Green (1836-1882), además de la *Introducción a Hume*, escribió *Prolegómenos de la Ética*. Profesor en Oxford, ejerció una firme influencia en los estudios filosóficos en Inglaterra. Crítico del empirismo, desarrolló una filosofía que Höffding califica como "idealismo religioso" 2). En su concepción influyeron ideas de Kant y de Hegel, y, sobre todo, el pensamiento de Wordsworth y Carlyle. Benjamin Jowett (1817-1893) fué profesor en Oxford. Le preocuparon por igual la meditación filosófica y los estudios clásicos. Sus disertaciones universitarias gozaron de un prestigio no igualado en su tiempo en Inglaterra. Su traducción de los *Diálogos* de Platón, editada con magníficos estudios preliminares, confirió a las doctrinas filosóficas del pensador griego una actualidad sobresaliente en los círculos intelectuales ingleses. En 1844 y 1845

1) LEON ROTH, *Spinoza in Recent English Thought*, en la revista *Mind*, año 1929, págs. 326-347.

2) H. HÖFFDING, *Filósofos contemporáneos*, traducción de Eloy Luis André, ed. Jorro, Madrid, 1909, pág. 66.

Jowett viajó por el Continente donde entró en contacto estrecho con la filosofía alemana. A su regreso comenzó a traducir la *Lógica* de Hegel. Edward Caird, (1835-1908) en cierto modo continuador de Green, enseñó en Oxford y en Glasgow. Escribió sobre Kant, sobre Hegel, sobre Comte. Uno de sus libros trata de *La evolución de la teología en los filósofos griegos.* En todo cuanto escribió desarrolla ideas, personales las más de las veces o inspiradas en la filosofía griega y en el idealismo alemán, que representan una innovación frente a las tendencias empiristas.

Los tres autores en quienes acabamos de detenernos procedían de fuentes distintas, pero coincidían en el interés por el estudio de los filósofos idealistas alemanes, especialmente de Hegel. En el espíritu de Hegel precisamente, cumplió su obra filosófica la escuela llamada neo-hegeliana por historiadores de la filosofía inglesa, desarrollando concepciones en las que se descubre la presencia de ideas fundamentales de Spinoza. En efecto, cabe aceptar que el aspecto de la obra de Hegel que gravitó en el pensamiento de los neo-hegelianos ingleses es, justamente, aquel en que el filósofo alemán se inspiró en Spinoza. "En la concepción de Hegel como en la de Spinoza la idea de *sistema racional* ocupa el lugar central". Del prólogo de Hegel a la *Fenomenología* aprendieron sus discípulos de Inglaterra que *la verdad sólo se realiza en la forma de sistema.* Por ser esta noción originariamente de la *Ética,* los neo-hegelianos ingleses pudieron, naturalmente, remontar de Hegel a Spinoza. De estos neo-hegelianos, o idealistas absolutos, se ha de mencionar en primer lugar a Francis Herbert Bradley (1846-1924). Bradley rehusó dedicarse a la enseñanza y consagró su vida a la labor literaria. Entre sus obras más importantes se cuentan *Ethical Estudies* (1876), *Principles of Logic* (1883) y *Appearance and Reality* (1893). En todas ellas, especialmente en *Principles of Logic,* hace una crítica vigorosa al atomismo y las doctrinas vinculadas a él; combate contra el asociacionismo en lógica y en psicología, señalando que es inaceptable que la conciencia sólo sea una suma de elementos, pues semejante apreciación de ella hace inconcebible que pueda tener *conciencia de sí misma.* "Verdad y realidad no han de mirarse, no han de

buscamos en ninguna cosa separada. *La verdad es el todo.* En cada juicio el sujeto, implícitamente, si no explícitamente, es el todo de la realidad. El enemigo es el *individualismo dogmático*". La tendencia moral lleva al hombre "a realizar su yo bajo la forma de una totalidad armoniosa", completa. Si esto acontece en el orden *práctico,* en lo teórico una tendencia análoga lleva al hombre a considerar cuanto existe como una totalidad coherente. Bradley —señala Roth— no menciona sus fuentes y si a veces recuerda a Hegel, las referencias son de una importancia aparentemente secundaria. Con Bradley la filosofía idealista inglesa adquiere un acento de independencia, de personalidad no reductible a sus fuentes alemanas y, aunque no había estudiado especialmente a Spinoza, ni fué un discípulo obsecuente de Hegel, tomó de este último el aspecto fundamentalmente espinociano de su doctrina: "la boca es de Bradley; la voz de Hegel; el mensaje de Spinoza".

Höffdin va aún más lejos: califica a Bradley como una "naturaleza espinociana" y agrega, después de exponer distintas etapas de su pensamiento: "Bradley pasa aquí a una intuición inmóvil, a una mirada tranquila, a una consideración *sub specie aeterni.* Le sucede lo que a Spinoza. Porque la sustancia de Spinoza es, para hablar con propiedad, la medida de la realidad considerada como un ser perfecto, el criterio de la realidad, como ideal existente" [1]).

Lo que se comprueba en Bradley se comprueba igualmente en Bosanquet, su colega y, en cierto sentido, continuador. Bernard Bosanquet (1848-1923) sí era un estudioso habitual y atento de Spinoza. Enseñó en Oxford y escribió numerosos libros sobre temas de filosofía, entre los cuales sólo mencionaremos *El principio de individualidad y el valor* (1912), *La distinción de la mente y sus objetos* (1913) y *La unión de los extremos en la filosofía contemporánea* (1927). En todos ellos, Bosanquet discute ideas de Spinoza y aún expresiones particu-

1) H. Höffding, *Filósofos contemporáneos,* traducción de Eloy Luis André, ed. Jorro, Madrid, 1909, pág. 77.

lares de Spinoza. No se puede decir que haya sido un adepto de la doctrina espinociana, pero estaba convencido de que "en el profundo y paciente pensamiento de Spinoza hay una abundante persecución honesta de la verdad de que todos pueden aprovechar". En sus textos Bosanquet parte repetidamente de sentencias de Spinoza para desarrollar sus propias ideas o toma tales sentencias para ilustrar sus conclusiones propias. "Es la corona del neo-hegelianismo inglés, pero el Hegel en él era Spinoza". Para Roth, la creciente atención de Bosanquet a la obra Spinoza en los últimos años de su vida es una prueba de su convencimiento de que el bien que había recibido de Hegel pudo haberlo tomado de una manera más simple y concreta de Spinoza mismo, directamente.

Los neo-hegelianos ingleses habían aprendido de Hegel que el pensamiento es creador de la realidad. Con ellos triunfó el intelectualismo y luego, contra éste, se produjo una revuelta empirista. Ahora, dice Roth, estamos ante la reacción hacia el realismo, pero hacia un realismo enriquecido. Roth aclara su afirmación, por un camino indirecto: Dos doctrinas llevan el mismo nombre de idealismo: para una de ellas, en el universo no hay sino mente, espíritu: es el *inmaterialismo* de Berkeley; la otra es la doctrina según la cual la Naturaleza es un todo cuyas partes toman del todo mismo sus caracteres peculiares. Es esta segunda doctrina la que constituye el fundamento principal de los idealistas ingleses y al propio tiempo también caracteriza a los realistas más influyentes. Es en este punto donde concuerdan las teorías opuestas, como ya lo señaló Bosanquet en *La unión de los extremos en filosofía.* El mismo señaló que cuando quiere discurrir desde el punto de vista del "todo", ha de ir a inspirarse en el archi-realista profesor Alexander. Ya se ha visto cuánto Bosanquet aprendió de Spinoza; Alexander, además de tener "una naturaleza espinociana", tenía un "ojo realista" aguzado por el estudio de los textos de Spinoza.

El principal tema de discusión en la filosofía inglesa re-

ciento es el que se refiere a la Naturaleza y a la situación del alma dentro del conjunto de la realidad. Idealismo y realismo pueden coincidir en ciertos puntos fundamentales, pero también difieren "violentamente" en esta cuestión. Para el realista Alexander, "los espíritus sólo son los miembros más dotados que conocemos en una democracia de cosas". "Donde no hay alma universal no hay del todo unidad del universo". La unidad de este último ha de ser, entonces, espiritual. Para el realista, la unidad del universo es en último término física y el alma aparece automáticamente cuando alguna parte de ese universo llega a cierto grado de complicación. En esta divergencia, en esta controversia filosófica se descubre un eco del debate histórico sobre el significado de los atributos en la filosofía de Spinoza, sobre el lugar que en su metafísica adjudica al atributo Pensamiento: ¿Es este atributo uno entre muchos otros o bien absorbe en sí todos los demás? Respuestas contradictorias se han dado a esta pregunta, respuestas que en cierto modo reaparecen en distintas concepciones de la filosofía inglesa contemporánea. Así, por ejemplo, Bosanquet, luchando hasta el fin para probar la irrealidad última del tiempo, llegó a la conclusión de que la realidad se identifica con el pensamiento. Para Spinoza el pensamiento es coextensivo con el todo de lo real; para Alexander el pensamiento está confinado en una porción de lo real. Pero en un punto importante, observa Roth, coinciden con Spinoza los estudiosos modernos en Inglaterra. El pensamiento, ya se lo conciba como el todo de la realidad, o como coextensivo con ese todo de la realidad, o como cubriendo solamente una parte de ella, *no es simplemente entendimiento.*

Hemos mencionado a Alexander como exponente de una concepción realista de entonación espinociana. Detengámonos un momento en su doctrina y en sus opiniones sobre nuestro filósofo, tema al cual A. Wolf ha consagrado un estudio especial. Samuel Alexander (falleció en 1942) autor de *Space, Time and Deity,* publicada en 1920, es juzgado por algunos historiadores como la primera personalidad de la filosofía más reciente en Inglaterra. Se suele calificar como panteísta la

doctrina de Alexander, doctrina que, sin duda, contiene ideas que guardan afinidad con determinados pensamientos fundamentales de nuestro filósofo. Para Alexander la realidad última de todo cuanto hay es espacio-tiempo. El tiempo solo o el solo espacio, no son realidad sino abstracción. De eso que Alexander llama espacio-tiempo brotan todas las cosas; en todas ellas hay ciertos rasgos, ciertas características comunes, ciertas "propiedades categoriales de espacio-tiempo". A todas pertenecen la existencia, la relación, la sustancia, por ejemplo. Pero junto a los caracteres comunes a todas las cosas hay diferencias de cualidades que distinguen unas clases de objetos de otras y les confieren diversos grados de perfección. Los objetos inferiores son simples movimientos; bajo determinadas circunstancias adquieren materialidad, adquieren color, etc. Bajo condiciones aún más complejas, ciertos compuestos físico-químicos adquieren la cualidad llamada vida. Algunos de los organismos vivientes ponen de manifiesto la cualidad .llamada conciencia, la más alta que el hombre conoce. Es razonable suponer, agrega Alexander, que hay cualidades aún más elevadas, "y la más elevada de esas cualidades es la *deidad* o *divinidad,* que se relaciona con Dios de una manera que es algo así como aquella en que el alma humana se relaciona con el cuerpo". Dios sería entonces el todo del universo en cuanto desarrolla la cualidad deidad, "el universo que florece en deidad". Como el tiempo nunca es completo, la más alta cualidad del universo nunca está desarrollada, sino que está en vías de desarrollo. La religión consiste en promover el progreso del mundo hacia la deidad.

Por lo que se acaba de leer, se advierten algunas semejanzas entre Alexander y Spinoza. Los dos afirman, con palabras distintas, que el espacio está vinculado a un atributo de la divinidad; para los dos Dios es inmanente al mundo. En Alexander no aparece una explicación de cómo y por qué van surgiendo distintas categorías de objetos dotados de cualidades cada vez más cercanas a la divinidad. En Spinoza era en cierto modo misterioso el proceso de la aparición de los seres individuales dentro de la única sustancia infinita. Pero es

también notoria una divergencia fundamental entre los dos autores: para Spinoza, Dios es perfecto, existe tal cual desde toda eternidad y por toda eternidad; el cosmos como sistema de conjunto no sufre mutación alguna por la acción del tiempo, que sólo impera en el dominio de los modos. Por su parte el espacio-tiempo de Alexander siempre es cambiante, siempre se perfecciona, constantemente produce cualidades de categoría más elevada. A esta diferencia, precisamente, dedicó Alexander un trabajo con el título de *Spinoza and Time*, donde señala cuál es su relación con el espinocismo. Sostiene que si Spinoza hubiera prestado la debida atención al *tiempo*, las conclusiones a que habría llegado serían las mismas a que él, Alexander, llegó en *Space, Time and Deity*. Esto da ocasión a Alexander para comparar su propia filosofía con la de Spinoza. De la confrontación resulta que, si bien sus diversas actitudes frente a la noción *tiempo* les separan, en el conjunto de su concepción Alexander estuvo influído por ideas espinocianas. Alexander reconoce los altos méritos de la especulación filosófica de Spinoza, pero esto no significa una adhesión a su doctrina. La devoción que Spinoza le merece no importa una idolatría, para emplear sus propias palabras [1]).

Alexander dedicó a nuestro filósofo otro trabajo [2]), donde examina la influencia positiva ejercida por el espinocismo en el pensamiento moderno. Reconoce en Spinoza el mérito de haber eliminado el antagonismo entre Naturaleza y Espíritu, antagonismo debido a que tanto éste como aquélla son concebidos de manera abstracta. Para Spinoza —señala Alexander— un cuerpo es un complejo de movimiento y reposo y, a la vez, está en cierto sentido animado: su carácter mecánico y su carácter mental son los dos aspectos de espíritu y extensión bajo los cuales toda cosa existe. Ciertamente, cuando un cuerpo no es un cuerpo humano, no tiene alma en el sentido

---

1) S. ALEXANDER, *Spinoza and Time*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1927.

2) S. ALEXANDER, *Lessons from Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V., 1927, págs. 14-29.

estricto de la palabra, pero sin embargo tiene *una suerte de alma* que es solamente ese cuerpo expresado bajo otro atributo. De esta manera se configura una concepción de tipo orgánico sobre todas las cosas que hay en el mundo. La molécula sería un organismo como el árbol, sólo que un organismo más simple. Éste es en realidad el punto de vista que Whitehead sostiene en su obra *Science and the Modern World;* también es el punto de vista sostenido por el general Smuts en su libro *Holism and Evolution.*

Alexander reconoce que Spinoza no elaboró la idea de organismo, propia del auge de la biología en el siglo XIX, aunque ya aparece en la filosofía griega. Nuestro filósofo trabajó con las ideas mecánicas de reposo y movimiento, pero para él cada cosa física tiene su *alma* unificadora, que es la idea o esencia de su cuerpo. No se trata aún de la noción de organismo, pero sí, indudablemente, de una enmienda a la interpretación puramente mecánica de lo corpóreo. La concepción de una totalidad sólo es empleada por Spinoza de manera definida en relación con Dios o la Naturaleza. Pero la insistencia del filósofo en la idea de *todo* prepara la mente para la visión de lo orgánico como tal. Según Alexander, Spinoza pensaba que las partes no trabajan en forma semi-independiente hacia la constitución de un todo, sino que están sumergidas en el todo de manera que éste sería en último término la verdadera realidad. A juicio de Alexander es ello una debilidad del sistema espinociano, pero si esto es verdad, el mismo Alexander opina que en Spinoza existe el germen de doctrinas actualmente difundidas.

La teoría de Spinoza sobre la relación de alma y cuerpo en el hombre es precursora del moderno paralelismo psicofísico, y al propio tiempo la *Ética* resuelve el problema no resuelto por este paralelismo: niega que las dos series, la física y la mental, estén separadas la una de la otra. Para Spinoza se trata de los dos lados de una misma cosa. Agreguemos todavía: Alexander encuentra en Spinoza un antecedente del moderno conductismo en psicología, de la tesis según la cual tenemos conocimiento de las cosas exteriores a través

de los actos que provocan en nosotros. Spinoza no emplea la palabra valor, emplea el vocablo *virtus* que en latín significa valor, pero para Alexander su teoría axiológica tiene méritos singulares y al propio tiempo padece de defectos, de limitaciones. También en el orden de la religión Alexander enuncia reproches a nuestro filósofo y le reconoce aciertos. Concluye subrayando que Spinoza fué afortunado al no menospreciar ninguna realidad de la naturaleza humana o de la naturaleza física. Y si bien en detalles y hasta en cuestiones de principio se puede no coincidir con él, "su filosofía sigue siendo para nosotros una guía en el cambio de atmósfera que se produjo en la ciencia y en la filosofía desde su época hasta la nuestra".

En su trabajo *Lessons from Spinoza* Alexander menciona a dos autores de habla inglesa cuyos nombres merecen recordarse: Whitehead y Smuts. A. N. Whitehead subraya en *Science and the Modern World* cómo Spinoza, a semejanza de otros autores, estuvo influído por el pensamiento matemático de su época, época de excepcional genialidad. Reconoce que algunas de sus propias ideas guardan analogía con las de nuestro filósofo. La *"sustancia única"* de Spinoza es la "actividad subyacente de la realización que se individualiza en una engranada pluralidad de modos". A Spinoza se refiere Whitehead en su libro en el capítulo dedicado a Dios: "La actividad general no es una entidad en el sentido en que son entidades las ocasiones o los objetos eternos. Es un carácter metafísico general que sirve de fundamento a todas las ocasiones, de modo particular a cada ocasión. No hay con qué compararla: es la única sustancia infinita de Spinoza" [1]).

Jan Christian Smuts, en *Holism and Evolution,* desarrolla una doctrina ligada a la corriente filosófica contemporánea que se caracteriza por la crítica a las concepciones mecani-

---

1) A. N. WHITEHEAD, *Science and the modern World,* Penguin Books Limited, Londres, 1938, pág. 206.

cistas. En la realidad cósmica ve Smuts variadas series de objetos caracterizados por los diversos grados en que en ellos actúa un principio "organizador" al que da el nombre de *holism*. Al tratar distintos asuntos expresa su disconformidad con Spinoza, como, por ejemplo, en las páginas 334-335 de su libro. Pero, a pesar de que pone de manifiesto su divergencia con opiniones de Lloyd Morgan desarrolladas en *Emergent Evolution* [1]), opiniones que tienen, a su juicio, raíz espinocista, es innegable que toda su visión del mundo está emparentada con la de Spinoza. Por lo menos en aquel de sus aspectos —y es el fundamental— en que destaca el carácter de individualidad no puramente mecánica de cada objeto de la Naturaleza.

* * *

En Norteamérica la influencia que ejerció Baruj Spinoza fué en general del mismo tipo y paralela a la que ejerció en Inglaterra. Cabe, sin embargo, señalar que en la actualidad la repercusión del espinocismo en la filosofía norteamericana ofrece matices que no aparecen en la inglesa. Por tratarse de un influjo que se manifiesta en nuestros mismos días en un movimiento filosófico que es de por sí complejo y responde a la obra de distintos factores, prescindiremos de examinarlo. Sólo nos detendremos para señalar la actitud que frente a Spinoza tuvieron o tienen algunos pensadores norteamericanos. En primer término hemos de mencionar a George Stuart Fullerton, muerto en 1924. Hijo de misioneros cristianos en la India, estudiante de teología, desde joven tuvo vivo interés por la obra de Spinoza. En 1904 publicó *Un sistema de Metafísica* y dos años después *Introducción a la Filosofía*. Enseñó en Pensilvania y luego en la Universidad de Columbia, en Nueva York. Dictó clases en la Universidad de Viena y en 1912 publicó su libro más importante, *El mundo en que vivimos*, y diez años después *Un manual de teoría ética*. Comentando su relación

---

1) J. C. Smuts, *Holism and Evolution*, The Macmillan Company, Nueva York, 1926, pág. 321.

con las ideas de Spinoza, señala G. A. Tawney [1]) que del espinocismo tomó el sentido de la realidad y el gusto por el pensamiento exacto, por su expresión precisa. A él se debe una de las principales incitaciones al movimiento neo-realista en la filosofía norteamericana. Tawney indica que el realismo de Fullerton era en parte espinociano: insistía en que el universo es un *cosmos,* un sistema congruente de cosas. Sistema era en definitiva para él la última realidad y esto lo decía en un lenguaje que recuerda a aquel en que Spinoza recomendaba conocer las cosas bajo el aspecto de la eternidad. Era monista porque consideraba que la realidad, en su fundamento, es una sola. Afirmaba que el orden de las sensaciones y el de las cosas eran diferentes pero recíprocamente relacionados; trátase de una relación que no es causal en el sentido científico de la palabra, sino puramente lógica. "El alma es la idea del cuerpo, la idea del mundo exterior, la idea de la realidad". Pero agrega Tawney, comentando a Fullerton, para este último el alma es también la idea de la idea del cuerpo, justamente como lo había visto Spinoza. No se puede decir que Fullerton haya sido un discípulo de Spinoza en el sentido estricto del vocablo, pero elaboró una doctrina teísta sobre bases espinocianas.

William James, la más ilustre personalidad en el pensamiento norteamericano (1842-1910), expuso una concepción filosófica fundamentalmente distinta de la de Spinoza. Todo cuanto James ha dicho sobre materias metafísicas es absolutamente ajeno al espinocismo. Se puede considerar a James como un exponente del más categórico antiespinocismo en la filosofía de habla inglesa como lo fué Renouvier en la filosofía de Francia. Pero James conocía la doctrina de Spinoza, de la cual, en uno de sus cursos universitarios, se ocupó prolijamente y la tuvo presente en muchas de sus páginas. Y si James metafísico debía, por la orientación general de su pensamiento, repudiar la metafísica de Spinoza, James mora-

---

1) G. A. TAWNEY, *George Stuart Fullerton and Spinoza,* En *Chronicon Spinozanum,* T. IV, 1924-1926, págs. 246 y ss.

lista admiraba a Spinoza y presentaba su enseñanza ética y su conducta como un modelo a seguirse. Si los hombres, decía James con una expresión de Spinoza, se miraran y miraran las cosas *sub specie aeternitatis,* la tolerancia y el buen humor reinarían en el mundo; todos, entonces, querrían vivir y dejar vivir. James, predicador moral, recordó a Spinoza más de una vez. Psicólogo, no desconocía el acierto de observaciones de nuestro filósofo:

"Hace muchos años, Spinoza escribió en su *Ética* que toda cosa que un hombre puede evitar merced a la noción de que es mala, puede también evitarla merced a la noción de que otra cosa es buena. Spinoza llama esclavo al que generalmente obra *sub specie mali,* tomando por base la noción negativa, la noción del mal. Se llama hombre libre al que obra según la noción del bien. Cuidad, pues, de hacer de vuestros alumnos otros tantos hombres libres. Acostumbradles a decir siempre la verdad, no precisamente mostrándoles la mezquindad del mentir, sino promoviendo su entusiasmo por el honor y por la verdad. Disuadidles de la instintiva crueldad, comunicándoles algo de vuestra congénita simpatía por las fuentes internas de alegría de los animales. En las lecciones que por mandato de la ley deberéis darles respecto de los perniciosos efectos del alcohol, hablad menos de lo que suelen hacerlo los libros, del estómago, de los riñones y de los nervios del borracho, y mucho más de la fortuna de poseer un organismo que se mantenga, durante toda la vida, en las condiciones juveniles de elasticidad que da una sangre sana, que desconoce los excitantes y los narcóticos, y para el cual son elementos suficientes de excitación el sol de la mañana, el aire libre y el rocío" [1]).

Dentro del conjunto de la obra literaria de James sus concepciones de psicólogo son lo más valioso y perdurable. ¿Hay algo de origen espinociano en las teorías psicológicas particulares del pensador norteamericano? A este tema de-

---

1) WILLIAM JAMES, *Los ideales de la vida.* Versión española de Carlos M. Soldevilla. Ed. Americalee, Buenos Aires, 1944, págs. 228-9.

dica David Bidney un capítulo especial en su libro sobre la psicología y la moral de nuestro filósofo [1]). Bidney parte de esta tesis: el más original aporte del pensamiento de Spinoza al dominio de la psicología es la teoría sobre la naturaleza paralela de cuerpo y alma. Este paralelismo tiene dos significados: 1) Que ni el cuerpo ni el alma pueden ser estudiados independientemente, por tratarse de aspectos de un único organismo; 2) que alma y cuerpo han de concebirse cada uno por sí solo, sin referencia al otro. Spinoza utiliza ambos significados de la "identidad" de cuerpo y alma según las circunstancias del desarrollo de su doctrina. Más todavía: algunas veces da primacía, posición predominante, al cuerpo y otras, al alma. Dentro de estas líneas generales de su pensamiento, Spinoza, a juicio de Bidney, expuso ideas que son una anticipación de la conocida teoría de James-Lange sobre las emociones.

James y Lange, a semejanza de Spinoza, admiten que el alma solamente percibe los agentes mecánicos exteriores por los efectos que ellos producen en el cuerpo; los sentimientos conscientes dependen de estos iniciales cambios corporales. En lo fundamental, James y Lange sostienen, contra la opinión corriente, que el cambio físico en el cuerpo precede a los sentimientos. La emoción sería entonces la conciencia de los efectos orgánicos producidos en el cuerpo humano por la presencia del objeto excitante. Para James, conforme lo dice en sus *Principios de psicología,* no hay ni sombra de emoción sin una reverberación corporal. La teoría de Lange es idéntica a la de James, y Lange señala cómo las ideas de Spinoza sobre las emociones son similares a las que él, a su vez, expuso sobre el mismo asunto. Lange admite que en Spinoza está la base de su propia doctrina aunque Spinoza no desenvolvió los gérmenes de su pensamiento en esa materia hasta sus últimas conclusiones. Lange

---

1) David Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza,* Yale University Press, N. Haven, 1940, págs. 383-386.

hasta enuncia una definición de alegría o placer en términos que recuerdan a Spinoza, y lo que Lange reconoce expresamente puede decirse con igual fundamento respecto de James.

También George Santayana se ha ocupado más de una vez de Spinoza. En la Introducción a la edición de Everyman's de la *Ética* y de la *Reforma del Entendimiento* de nuestro filósofo, Santayana declara que Spinoza "es uno de esos grandes hombres cuya eminencia crece más claramente con el transcurso de los años". Relata cómo Spinoza fué censurado, combatido, y cómo su filosofía influyó en la cultura europea desde fines del siglo XVIII. Admira la filosofía de Spinoza y descubre que, no obstante su aparente dualidad, es ella expresión de una perfecta unidad de alma; recuerda los factores que actuaron en el espíritu de Spinoza y contribuyeron a la configuración peculiar de su pensamiento, siempre rico en enseñanzas provechosas.

En la conferencia sobre *Religión última* que pronunció en La Haya en los actos recordatorios del tercer centenario del nacimiento de Spinoza, Santayana declara cuán grande es la deuda de los hombres contraída con la filosofía de la Naturaleza expuesta en la *Ética*. Pero que hay algo que obliga a una mayor gratitud todavía: "Pienso en ese espléndido ejemplo de libertad filosófica que nos ofrece y en el valor, la firmeza y la transparencia con que supo acordar su corazón a la verdad". Otros hombres antes y después de Spinoza han hallado el secreto del sosiego, pero Spinoza tuvo la peculiaridad de "haber facilitado esta victoria moral por medio de postulados indudables. No pidió a Dios que le saliera al encuentro; no retocó los hechos, tal como se presentan a una clara razón o como se ofrecían a la ciencia de aquel entonces. Resolvió el problema de la vida espiritual después de haberlo planteado en los términos más arduos, más ariscos, más cruentos". Santayana no acepta las soluciones que la filosofía de Spinoza encierra, pero cree que el valor de Spinoza para encarar el mundo es ejemplar. George Santayana ve en *el amor intelectual a Dios* la cima de la filosofía de Spinoza; en este amor el espíritu ha de reconci-

llarse "con el poder universal y la verdad universal"; este amor trae a la conciencia una intrínseca armonía para la existencia, no una armonía postulada como la que sostienen las religiones o filosofías que reposan en la fe: "una armonía auténtica y patente, en la medida en que esto es posible".

Según Santayana, Spinoza fué un profeta sublime de la religión de la salud y del entendimiento; Spinoza se sentía completamente feliz, con una dicha lograda con audacia generosa en el descubrimiento de su destino, destino que supo paladear por trágico que pudiera ser. Para Spinoza la verdad fué una magna purificación, un remedio infalible para las miserias de la existencia: "Nos hallamos como en una elevada meseta y el espectáculo que se nos ofrece dista tanto de nuestros cotidianos torcedores, que acalla y domina al corazón, moviéndolo, por unos instantes, en una ilimitada simpatía hacia el universo". Nuestro filósofo "se internó en el santuario de una sosegada sabiduría sobrehumana" [1]). En su *Life or Reason* censura Santayana concepciones de Spinoza, pero, a pesar de ello, Morris R. Cohen [2]) juzga que por la aceptación del naturalismo, tanto en moral como en ciencia, nadie representa al espinocismo en nuestro tiempo más elocuentemente que el pensador hispanoyanqui. Si aparentemente difieren las concepciones de Santayana y Spinoza, ello se debe a las distintas circunstancias históricas en que vivieron sus autores. Morris Cohen supo desentrañar el contenido perdurable de la obra de Spinoza, lo que en ella hay de valioso para el pensamiento moderno. Por caminos diversos la filosofía espinociana, afirma, influye en la especulación contemporánea en Inglaterra y Norteamérica: Bertrand Russell, pluralista, coincide con Spinoza en la fe en el pensamiento humano; John Dewey sigue a Spinoza en la lucha contra las tentaciones anti-intelectualistas. En el pensamiento de Santayana, la influencia de Spinoza es directa, precisa, cómo

---

1) GEORGE SANTAYANA, *Religión última*, en *Diálogos en el Limbo*, ed. Losada, Bs. Aires, 1941, págs. 107-130.

2) MORRIS R. COHEN, *Amor dei Intellectualis*, en *Cronicon Spinozanum*, t. III, págs. 3-19.

el propio Santayana lo reconoce en un libro autobiográfico. De Spinoza aprendió muchas lecciones que "en varios aspectos pusieron los cimientos" de su propia filosofía. Para George Santayana, es Spinoza "el único filósofo moderno que está en la línea de la física ortodoxa, la línea que empieza con Tales y culmina, en la filosofía griega, en Demócrito". "La física ortodoxa —agrega— debería inspirar y servir de sostén a la ética ortodoxa; y quizás la principal fuente de mi entusiasmo por Spinoza ha sido la magnífica claridad de su ortodoxia en este punto" [1]).

1) GEORGE SANTAYANA, *Personas y lugares*, traducción de Pedro Lecuona, ed. Sudamericana, Bs. Aires, 1944, pág. 348.

CAPÍTULO IX

LA FILOSOFÍA DE SPINOZA EN ALEMANIA DESPUÉS DE HEGEL

Feuerbach, su crítica a Spinoza. Ideas espinocianas en Feuerbach. — Marxismo y espinocismo. La opinión de Plejanov y Deborin sobre la relación entre uno y otro. — Un juicio de Mondolfo. — La escuela pesimista y su crítica de Spinoza. La metafísica de Schopenhauer y la de Spinoza. Von Hartmann. — El espinocismo de Haeckel. — Fechner y Spinoza. — Wundt y Lotze, sus opiniones sobre Spinoza. — Lazar Geiger. — Noiré y Reichenaus y el monismo. — Ueberweg, Kuno Fischer y Windelband, intérpretes de Spinoza. — Hermann Cohen, su crítica al filósofo. — Nietzsche. — El fisiólogo Müller. — La opinión de Max Scheler sobre el panteísmo espinociano. — Freudenthal, Gebhardt y Dunin Borkowski, estudiosos de la vida y la obra de Spinoza. — Constantin Brunner, predicador del espinocismo.

Después de Schelling y de Hegel la cultura de Alemania no contó con iguales forjadores de teorías filosóficas. Las escuelas subsiguientes carecieron de singularidad o fueron, en mayor o menor grado, "retornos" a los grandes pensadores que desenvolvieron la filosofía alemana a partir de Kant. Fuera del "pesimismo" no produjo el pensamiento alemán ningún sistema comparable, por la estructura, a los que habían edificado Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Continuó habiendo, sin embargo, cultores de la filosofía en lengua germánica y figuras destacadas en ramas filosóficas particulares. La filosofía espinociana, con alternativas diversas, siguió siendo un factor en el pensamiento alemán pero de manera mucho menos manifiesta

que en los filósofos postkantianos. Entre los pensadores que siguieron a Hegel y en relación con el asunto de nuestro estudio, ha de mencionarse primero a Ludwig Feuerbach (1804-1872). Un historiador del espinocismo pone en claro la actitud de Feuerbach respecto de Spinoza, diciendo que lo censuraba por haber hecho de la Naturaleza un Dios como Jacobi le había reprochado haber hecho de Dios una Naturaleza. Sin embargo, ha de reconocerse que Feuerbach expuso algunas ideas en las que se descubre fácilmente el origen espinociano. Así, en *La esencia del Cristianismo* (1841) sostiene que el Dios que los teólogos ponen fuera del hombre está en el hombre mismo. Identifica la conciencia de Dios con la conciencia de sí propio, recordando a Hegel y pareciéndose, en cierto modo, a Spinoza, para quien la suprema virtud del hombre se alcanza en la unión con Dios. En su libro primerizo, *Ideas sobre Dios y la inmortalidad* (1830), se advierte una marcada influencia de las tesis de la 5ª parte de la *Ética* sobre el destino del hombre.

Jorge Plejanov, en *Las cuestiones fundamentales del marxismo*, señala la similitud de ideas de Feuerbach y de Marx con el espinocismo, con un espinocismo despojado de su *apéndice teológico*: En 1843 Feuerbach "hacía notar muy sutilmente en sus *Grundsaetze* que el panteísmo es un materialismo teológico, una negación de la teología, negación que se mantiene dentro de un punto de vista teológico". Por esta confusión de materialismo y teología explica Feuerbach la "inconsecuencia" de Spinoza, el cual supo, sin embargo, encontrar la "expresión justa, por lo menos en su tiempo, para los conceptos materialistas de la época moderna". Para Feuerbach, Spinoza, "el Moisés de los librepensadores y materialistas modernos", tuvo el acierto de identificar a Dios con la Naturaleza. Plejanov, a su turno, sostiene que el "humanismo" de Feuerbach es un espinocismo sin agregado teológico y que "el espinocismo de Marx y Engels es precisamente el materialismo más moderno". Esto nos conduce al problema de la relación que con la filosofía de Spinoza pueda tener la doctrina de Marx y Engels. El tema ha sido comentado y discutido más de una vez. Salta a primera vista la comprobación de que en Marx nada hay de la

doctrina moral de Spinoza; menos aún coincide el marxismo con las ideas de la filosofía espinociana que cabe calificar como místicas. La concepción del *amor intelectual a Dios* y las meditaciones sobre la vida eterna del alma son aspectos de significación diversa en el pensamiento de nuestro filósofo, pero en ningún caso secundaria; ellas, precisamente, dan a la filosofía de Spinoza su carácter peculiarmente religioso, del mismo modo como la visión del determinismo universal le da carácter científico. Naturalista y mística a un tiempo es la filosofía de la *Ética*. En Marx y en Engels nada hay de las ideas de Spinoza que configuran su tesis sobre los infinitos atributos de la sustancia única y su teoría de la beatitud. Sin embargo, no faltan autores que afirman la existencia de una íntima conexión entre la doctrina marxista y la de nuestro filósofo. De la no escasa literatura sobre el tema *Marx y Spinoza* sólo merecerá nuestra atención un único trabajo. Su autor es el profesor A. Deborin, Director del Instituto de Filosofía Científica de Moscú [1]).

Según A. Deborin, el nombre de Spinoza disfruta de un particularísimo respeto de parte de los marxistas rusos, respeto que no se reduce a una simple actitud de estimación al hombre y al pensador Spinoza. Ello es en realidad resultado del hecho de que Spinoza fué uno de los primeros filósofos que en los tiempos modernos han abierto el camino a la *libertad de espíritu y al ateísmo*. Y se explica porque el espinocismo fué en los últimos doscientos cincuenta años sinónimo de ateísmo, de pensamiento libre y de materialismo. Y en esto se hallaría el fundamento de la afirmación de que existe una estrecha vinculación histórica entre el marxismo y el espinocismo. A juicio de Deborin, el marxismo como concepción filosófica, conduce al *materialismo dialéctico*, más aún: se funda en este materialismo. Deborin aclara su tesis diciendo que el marxismo es una concepción caracterizada por el materialismo como visión del mundo y por la dialéctica como método. Por eso han

---

1) A. DEBORIN, *Spinozismus und Marxismus*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V. 1927, págs. 151-161.

incurrido en error los intérpretes que han sostenido que desde el punto de vista filosófico el marxismo está emparentado con la doctrina de Kant. Contra tal errónea apreciación del marxismo reaccionó Jorge Plejanov.

Con Plejanov concuerda Deborin, desarrollando sus ideas de esta manera: Marx, lo mismo que Federico Engels, fué discípulo de la escuela hegeliana y los dos adhirieron al materialismo de Ludwig Feuerbach. Ludwig Feuerbach ya está olvidado y de la dialéctica hegeliana se ofrecen versiones equivocadas. A Feuerbach se lo desecha por haber sido materialista, es decir, adepto de una concepción que se juzga como no filosófica. Spinoza no ha padecido en las últimas décadas de un olvido igual porque ha habido glosadores de su filosofía que ofrecieron de ella una imagen idealista, imagen infiel pero que fué suficiente para que el filósofo no perdiera actualidad. Ahora bien, para Deborin el espinocismo no es un sistema idealista. Más todavía, el marxismo, en cuanto es una concepción filosófica del mundo, *desciende del espinocismo*. En la autoridad de Plejanov se ampara Deborin para sostener esta afirmación. El materialismo de Marx y Engels no ha de identificarse con el vulgar, mecánico, que confunde los procesos espirituales con los físicos, del mismo modo como el idealismo identifica los procesos físicos con los procesos espirituales, inmateriales. Metafísico y abstracto es el monismo a que llega el materialismo mecánico como es metafísico y abstracto el monismo de las filosofías idealistas. La filosofía de Spinoza es un *monismo concreto*. Spinoza tanto superó al monismo abstracto como al dualismo: la sustancia espinociana es la *unidad dialéctica de los contrarios;* es a la vez extensión y pensamiento.

En este punto de la exposición de Deborin aparece una idea digna de meditarse, porque ella importa negar que hayan sido espinocianos ciertos autores corrientemente considerados como vinculados a Spinoza. Según Deborin, Spinoza sostiene la *no identidad* de ser y pensamiento y afirma su *unidad*. No reconocerlo ha sido el error de muchos intérpretes de Spinoza que mostraron la filosofía de este último como una doctrina de la identidad. Schelling y Hegel han afirmado la identidad de

pensamiento y ser, y censuraron a Spinoza, porque, a juicio de ellos, no supo elevarse del concepto de sustancia al concepto de la auto-conciencia. No advirtieron o no quisieron advertir que la sustancia espinociana es sujeto-objeto, unidad de pensamiento y ser. Que Spinoza *ascendiera* de la sustancia a la auto-conciencia, en conformidad con la exigencia de Schelling y Hegel, habría significado en definitiva reducir la sustancia a uno de sus atributos, al pensamiento. Porque Feuerbach apreció la deficiencia del monismo idealista para resolver el problema de la relación de sujeto y objeto, dejó de ser el discípulo entusiasta de Hegel que había sido y se convirtió al materialismo. Feuerbach afirmó que el mundo de los fenómenos subjetivos es uno de los lados de una realidad de la que el otro lado lo forman los fenómenos objetivos. De esta manera Feuerbach concibió la tesis de la unidad de pensamiento y ser, y Marx y Engels hicieron suya esta tesis. Como Feuerbach, el marxismo considera la filosofía de Spinoza aceptable cuando se la despoja de su envoltura teológica. Lo que Spinoza llamaba sustancia o Dios es *Naturaleza,* el gran todo en el cual las cosas se encuentran en relación recíproca. El hombre es una parte de ese todo, una parte de la Naturaleza, fuera de la cual nada hay. Con Spinoza concuerda el marxismo en el rechazo de las concepciones teleológicas, precisamente porque el marxismo adopta frente a la realidad una actitud estrictamente científica.

Engels señala en su *Dialéctica de la Naturaleza* el esfuerzo cumplido por la filosofía desde Spinoza hasta los materialistas franceses, con el fin de explicar la Naturaleza, el mundo, por sí mismo. A la ciencia ulterior le tocó llevar a cabo esta obra en sus detalles particulares. Spinoza, subraya Deborin, fué el primer pensador moderno que se rehusó a aceptar que hubiese algún poder trascendente que rija al mundo desde fuera; fué el primero en sostener con términos categóricos que el mundo ha de concebirse por sí mismo, que la Naturaleza no fué creada y que todo en ella ocurre según leyes necesarias. Y saliendo de la órbita puramente especulativa, Deborin señala que aún tienen actualidad las ideas de Spinoza acerca de los propósitos con que los teólogos emplean su autoridad y los tiranos su po-

der frente a la ignorancia de los pueblos; más todavía, tal ignorancia es, en realidad, el fundamento de este poder y de aquella autoridad. "El marxismo procede del espinocismo en una parte de su concepción filosófica general del mundo y en sus tendencias científicas generales". Éstas son palabras de Deborin, para quien los discípulos de Marx también son continuadores de Spinoza en la lucha contra la superstición, en la lucha contra los prejuicios religiosos. Y volviendo de nuevo a la esfera filosófica encuentra Deborin otra coincidencia: El marxismo aprueba la tesis espinociana según la cual los hombres conocen sus acciones pero no los motivos que los determinan a ellas, y llaman libertad a esta falta de conocimiento.

Cuando estudiamos la actitud que frente a la doctrina de Spinoza adoptó Jacobi, vimos cómo éste le reprochaba su *fatalismo*. Para Deborin el determinismo de Spinoza no es fatalista como tampoco lo es el determinismo de la escuela de Marx. El marxismo entiende por libertad lo que por libertad entendía Spinoza. Cuando el marxismo enseña que la libertad sólo es la necesidad conocida, coincide con la idea de Spinoza sobre esta materia, idea que Schelling y Hegel desarrollaron antes de Marx. Si se la considera como verdadera, y corresponde que así se haga, entonces los hechos humanos se tornan susceptibles de investigación científica como todos los hechos de la Naturaleza. Igualmente acepta el marxismo la tesis de Spinoza según la cual la moral y el derecho no son realidades sustanciales ni cualidades naturales de las cosas, sino conceptos puramente humanos y relativos. Con Spinoza también concuerda el marxismo al sostener que la virtud no es otra cosa que la conducta del hombre desplegada en conformidad con la razón, la conducta que lleva a la conservación del ser propio, de la vida. E igualmente sería espinociana la concepción marxista que afirma la vida y rechaza todo lo que esclaviza al hombre y subyuga sus impulsos naturales.

Deborin no deja de recordar que Spinoza concibió la sabiduría de la vida como patrimonio de elegidos, pero agrega que el filósofo supo también apreciar ajustadamente la significación que la convivencia social tiene para el individuo. Spinoza

comprendió cuánto representa la sociedad para el desarrollo de la personalidad, para el desenvolvimiento de las aptitudes del hombre. ¿Significa esto, acaso, que haya coincidencia entre el marxismo y el espinocismo en lo referente a la relación entre individuo y sociedad? Ciertamente no. Deborin reconoce que hay una divergencia radical entre el marxismo y Spinoza en este punto. Para el marxismo el hombre es un producto de las *condiciones sociales;* las representaciones y conceptos del hombre se modifican con los cambios colectivos. Y así, a juicio de Deborin, el marxismo habría superado al naturalismo espinociano en la apreciación de la sociedad humana.

Las arriba señaladas coincidencias entre el marxismo y el espinocismo no excluyen discrepancias esenciales entre las dos doctrinas, debidas a los distintos momentos históricos en que una y otra aparecieron, concluye Deborin. Hemos extractado las ideas fundamentales de su trabajo, siguiendo casi sus propias palabras. Aun admitiendo las concordancias entre Marx y Spinoza enunciadas por el comentarista ruso, ellas no amenguarían las fundamentales divergencias entre las dos teorías que hemos señalado al comienzo. Algo más hemos de agregar: En términos generales, allí donde hay coincidencias entre marxismo y espinocismo no se debe ello a que en el primero aparezcan ideas que sean exclusivas del segundo. Se trata de ideas comunes a Spinoza y a otros autores, y, en cambio, la escuela de Marx se apartó de manera radical de la filosofía de Spinoza en las materias esenciales que mencionamos antes.

Hay, todavía, un punto tan digno de atención como los que menciona Deborin a propósito de la relación de Marx con Spinoza, punto del que se ha ocupado Rodolfo Mondolfo. Este autor se detiene en una idea que Spinoza enuncia en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento.* Spinoza la expuso sólo para ofrecer al lector un ejemplo ilustrativo de su tesis sobre cómo el intelecto humano va elaborando progresivamente sus conocimientos. Allí muestra Spinoza cómo en el orden del saber acontece algo similar a lo que acontece en el orden de la técnica. Para forjar el hierro, dice el filósofo, se necesita de un martillo, y para tener el martillo se necesita hacerlo; para

esto es menester otro martillo y otros instrumentos, y así al infinito. Se podría alegar entonces que los hombres no son capaces de forjar el hierro. Pero la verdad es que los hombres, primero, con instrumentos naturales y trabajosamente, hicieron de un modo imperfecto cosas muy fáciles; luego hicieron otras, más difíciles, con menos trabajo y más perfección, y así llegaron a hacer cosas muy difíciles con poco esfuerzo. De manera análoga, dice Spinoza, el entendimiento, con su potencia *nativa,* se forja instrumentos intelectuales, y con ellos elabora nuevos instrumentos que le sirven para proseguir la investigación. Así avanza, paso a paso, hasta adquirir la mayor sabiduría. Según Mondolfo, Spinoza al discurrir de esta manera consideraba "perfectamente idénticos el problema que se refiere al conocimiento y el que concierne a la tecnología". En Spinoza encontraríamos un esbozo del problema del proceso histórico con el ejemplo de la tecnología y la anticipación de un pensamiento de Marx [1]).

Si Marx fué o no espinociano es harto problemático. Feuerbach, su antecesor, fué crítico de Spinoza por lo que en Spinoza había de "teológico" y al mismo tiempo, sin embargo, se asimiló pensamientos de Spinoza. Pero no es en Feuerbach, sino en otra escuela de la filosofía alemana donde se manifestó la más enconada hostilidad a la doctrina de nuestro filósofo. Nos referimos a la escuela pesimista, fundada por Schopenhauer (1788-1860) y desarrollada en forma sistemática por Eduardo von Hartman. Schopenhauer era adversario de Spinoza por su ascendencia judía y porque fué optimista. En cuanto al optimismo de nuestro filósofo, Schopenhauer se conforma con esta sentencia: "El panteísmo es esencialmente y necesariamente optimista". Con razón se ha indicado que Spinoza en ningún momento opina sobre si el universo en conjunto es bueno o el mejor posible, pues para él tales apreciaciones son

---

1) Rodolfo Mondolfo, *Il concetto marxistico della "umwaelsende Praxis" e i suoi germini in Bruno e Spinoza.*

relativas. Spinoza en ningún pasaje de su obra tampoco se pronuncia "acerca de la relación de hecho entre el dolor y el placer en el mundo", tema siempre presente en las meditaciones de Schopenhauer. Pero todo esto no cuenta para el bilioso pensador alemán que en un lenguaje tan rudo como impertinente procura destruir la filosofía de Spinoza en unas páginas; le llama materialista inconsciente y concluye con un vil insulto a su raza. Pollock [1]), por razones de buen gusto, se abstiene de repetir las palabras de Schopenhauer. A su juicio las ideas de este último serían absolutamente distintas de las de Spinoza. Pero Schopenhauer no se conforma con injuriar a Spinoza. También pretende descubrirle incongruencias, y las descubre justamente donde no existen. Así, en la cuarta parte de *El mundo como voluntad y representación* declara: "La ética contenida en la filosofía de Spinoza no surge naturalmente de su doctrina; por loable y bella que pueda ser, sin embargo está ligada al resto sólo con la ayuda de sofismas débiles y muy visibles". En la tercera parte de la misma obra declara que Spinoza "con sofismas palpables" deduce del principio utilitario "una pura doctrina de la virtud".

Sin embargo, Schopenhauer desarrolló algunas nociones que son evidentemente de cepa espinociana. En lo moral la discrepancia entre ambos es categórica: Schopenhauer negaba valor a la vida; Spinoza afirmaba la vida. Pero en el orden de las ideas metafísicas la situación es ya distinta. Al tema de esta relación entre los dos, dedicó un libro Samuel Rappaport [2]), concluyendo que ha habido influencia del espinocismo en Schopenhauer. Rappaport se ocupa en primer término de las opiniones de Schopenhauer sobre Spinoza y luego, como para subrayar el contraste, indaga la gravitación de Spinoza en la filosofía del pensador pesimista. Esta influencia ha existido y en primer término ella pudo ejercerse y se ejerció a través de Fichte, Schelling y Schleiermacher. A tal punto sería marcada la participación de ideas de Spinoza en el sistema de Schopen-

---

1) Frederick Pollock, *op. cit.*, pág. 373.

2) Samuel Rappaport, *Spinoza und Schopenhauer*, Halle A/. 1899.

hauer, que un autorizado contemporáneo de este último señalaba que en su filosofía hay una síntesis de las "tres mayores verdades de los tres mayores filósofos que existieron antes de él": Platón, Spinoza y Kant. Otro comentarista pretende que la filosofía de Schopenhauer es una síntesis de la de Kant y la de Spinoza. Eduardo von Hartmann sostiene que Schopenhauer afirmaba un monismo ontológico. Teoría según la cual el ser esencial de todas las cosas es uno solo, elaborada con ideas de las doctrinas de los vedas, de los eleatas, de Scoto Erigena, de Giordano Bruno, de Spinoza y Schelling.

En textos de Schopenhauer abundan las referencias a nuestro filósofo. ¿No son ellas una prueba del interés que las tesis de este último suscitaban en el ánimo del pensador alemán? Si se examina el proceso de formación de las concepciones de Schopenhauer, se ha de admitir que en un comienzo gravitaron en él autores que estuvieron bajo la influencia inmediata de Spinoza: Bouterweck, Schelling, Fichte y Schleiermacher. Por obra de ellos hubo una acción indirecta del espinocismo en Schopenhauer, que más tarde se completó con una influencia directa. Por sugestión de Spinoza, como también de Bruno y de la filosofía vedanta, Schopenhauer reemplazó en su pensamiento la teoría de las múltiples *ideas* platónicas, como cosas en sí, por una tesis monista que desempeñó un papel decisivo en la filosofía de *El mundo como voluntad y representación.* Habría de aceptarse, entonces, que en cuanto la filosofía de Schopenhauer es afirmativa de un principio único tras de la diversidad de las apariencias, es deudora de Spinoza a la vez que de otras doctrinas metafísicas. Pero esta coincidencia en nada aminora la profunda divergencia ética entre ambas filosofías.

También Eduardo von Hartmann se pronunciaba contra Spinoza, pero no llegaba al tono de la diatriba, tan típico en Schopenhauer. Hartmann, curioso de la ciencia y vivamente interesado por la filosofía, pensaba que las conclusiones del saber científico no eran incompatibles con la metafísica. A conciliar unas y otras dedicó una obra que tiene como caracterísli-

ca principal el empeño por estructurar un sistema único con las concepciones de Hegel, Schelling y Schopenhauer y las conclusiones de pensadores de tiempos anteriores. Expresa su preferencia por la filosofía de Schopenhauer frente a las demás, entre otras razones, porque le parece legítimo el pesimismo, y porque también él admite que el pensamiento consciente sólo tiene valor subjetivo. Hartmann creía que la inteligencia es una función del cerebro y sostenía que la filosofía de Schopenhauer era la que más concordaba con las doctrinas mecanicistas de la ciencia y en particular con la psico-física.

* * *

Vimos, antes, cómo Hartmann juzgaba conciliables la especulación metafísica y la ciencia, pero —así lo declara en *Filosofía de lo inconsciente*— no cabía identificarlas. Por haberse opuesto a la confusión entre especulación filosófica y labor científica, von Hartmann polemizó contra Ernesto Haeckel. El zoólogo Haeckel, como otros autores, pero más que ninguno, desarrolló una obra movida por la aspiración, que juzgó legítima, de identificar las tesis metafísicas de los pensadores que, como Spinoza, afirman en todas partes la coexistencia del pensamiento y lo "material" con las comprobaciones de la ciencia del siglo XIX. Sus libros, escritos con menos espíritu crítico que afán proselitista, lograron considerable popularidad. Adepto fervoroso del evolucionismo en biología, sabio de cierta notoriedad, desarrolló teorías a las que él mismo dió el nombre común de "monismo". Ya en su primer libro, aparecido en 1866 con el título de *Morfología de los organismos,* puso Haeckel en evidencia los rasgos característicos de sus concepciones. Una de las partes de esa obra, desarrollada en seis capítulos, contiene el método y la filosofía de Haeckel. Allí el naturalista se ocupa de la experiencia y de la filosofía, del análisis y de la síntesis, de la inducción y de la deducción, del dogmatismo y de la crítica, de la teología y de la causalidad, del dualismo y el monismo. Haeckel tiene "la convicción inquebrantable" de que en la verdadera ciencia no cabe separar la experiencia

y la filosofía. Aquélla constituye el primer grado del conocimiento, ésta el grado más elevado: "Toda ciencia verdadera es filosofía; toda verdadera filosofía es ciencia. Toda verdadera filosofía es, en este sentido, una filosofía de la Naturaleza". Si se suele hablar de separación entre filosofía y ciencia, ello se debe a que los sabios confunden la filosofía con las quimeras de Hegel y los filósofos ignoran lo que la ciencia es. Conocer la realidad toda entera sólo es posible mediante los mismos métodos que las ciencias utilizan para conocer partes de la misma realidad. Kant se ha equivocado, alega Haeckel, como lo ha demostrado la teoría de la evolución. En cambio, está seguro de no equivocarse él al exponer una filosofía cuyos principios básicos son: la materia y la cantidad de fuerza, inseparable de aquella, son ilimitadas en el tiempo y en el espacio, eternos e infinitos. Serán verdaderas la teoría de Kant y de Laplace sobre la formación de la tierra y la teoría atómica en química mientras ambas concuerden con los hechos observados y no sean reemplazadas por teorías mejores.

En su obra *Antropogenia,* Haeckel completa la doctrina: "Como lo ha dicho Goethe, la materia sin espíritu y el espíritu sin la materia no podrían ni existir ni actuar. El espíritu, el alma, son expresiones superiores, complejas o diferenciadas de una misma función que llamamos "fuerza", sirviéndonos de una palabra extremadamente general, y la fuerza es una función general de toda materia". En otro de sus libros enuncia de nuevo su convicción sobre la inseparabilidad de lo físico y lo psíquico. "Sin la hipótesis de un alma de átomo, los fenómenos más vulgares y más generales de la química no se explican. El placer y el desplacer, el deseo y la aversión, la atracción y la repulsión deben ser comunes a todos los átomos". De otra manera no se explicaría la doctrina química de la afinidad electiva entre los cuerpos. Haeckel cree, así lo declara en *Perigénesis de las plastídulas,* que su tesis no puede ser calificada como materialista, a pesar de que en *Historia de la Creación* declara que la biología moderna "reduce a elementos materiales el milagro de los fenómenos vitales y demuestra que las propiedades físicas y químicas de los cuerpos albuminoideos son las causas

esenciales de los fenómenos orgánicos y vitales". Seguro está de ello y para probarlo discurre sobre las primeras exteriorizaciones de la actividad vital en el reino de los protistas; allí encuentra las manifestaciones iniciales de vida en la materia. Haeckel habla de una presunta sustancia viviente amorfa, a la que da el nombre de *Batibio,* cuya presencia en el fondo del mar se habría comprobado en múltiples dragados. El *Batibio* representaría el pasaje de la materia bruta a la llamada viviente. En el *Batibio,* o materia plástica, homogénea, estaría la matriz de donde derivan todas las formas orgánicas. No obstante su condición rudimentaria, el *Batibio* de Haeckel estaría dotado de aptitud de nutrición y de reproducción, de sensación y de movimiento.

Adepto del evolucionismo en biología, Haeckel se esmeró en reconstruir el árbol genealógico de la vida, la formación de las especies. Para hacerlo creyó encontrar en la ontogenia un recurso para la acertada interpretación de la filogenia: en la vida embrionaria el individuo atraviesa y reproduce en sucesión acelerada las formas progresivas que han atravesado las especies ancestrales. Para determinar, en acuerdo con su doctrina, el lugar del hombre en la Naturaleza, escribió *Antropogenia;* preocupado por establecer la conexión de lo psíquico con lo viviente escribió *Psicología celular.* En términos generales la psicología es para él una "parte difícil de la fisiología, que trata de los fenómenos de movimiento que presenta el sistema nervioso central". Para comprender lo psíquico en el hombre se hace necesario estudiarlo en los vertebrados, en el niño, en el hombre primitivo. La *Antropogenia* de Haeckel gira principalmente alrededor de esta tesis: "en todo el desarrollo humano, tanto en embriología como en filogenia, no entran en juego otras fuerzas que la de toda la naturaleza orgánica e inorgánica". Haeckel reduce las distintas fuerzas al crecimiento, el cual, a su vez, resulta de la atracción y de la repulsión de partículas homogéneas.

La historia del mundo es un proceso físico-químico y el alma del hombre es una suma de fenómenos de movimiento molecular. El desarrollo del hombre es producto de unas leyes eter-

nas como la evolución de todo otro cuerpo de la Naturaleza. De esta manera elabora Haeckel su doctrina *monista*. Cita a Spinoza algunas veces, pero con más frecuencia invoca el nombre de Goethe y reproduce frases de él. La *Morfología* de Haeckel concluye con un capítulo llamado "Dios en la Naturaleza", donde su autor declara: "La filosofía que ve el espíritu y la fuerza de Dios actuando en todos los fenómenos de la Naturaleza, es la única digna de la grandeza del Ser, que abarca todo... En él vivimos, actuamos, somos. La filosofía de la Naturaleza se convierte de hecho en teología". En lo moral sostenía que egoísmo y pasión son los móviles de la vida. Sin embargo, no quería que se confunda su moral con el materialismo, pues, a su juicio, "el precio de la vida consiste, no en el placer material, sino en el acto moral".

Nos hemos detenido en las ideas de Haeckel porque en su tiempo en Alemania ningún otro autor se declaró con tanto énfasis como él, a la vez que admirador de Goethe, discípulo de Spinoza. Nuestro filósofo habría sido el antecesor de sus lucubraciones. Así lo declara Haeckel en la segunda parte de la *Morfología*. Él lo creía pero se equivocaba. Su doctrina toda es materialista, aunque no faltan en ella conceptos de la ideología de los filósofos románticos de la Naturaleza: sin vacilaciones asigna nombres de carácter psíquico a hechos y fenómenos puramente físicos. Se ha de tener presente que cuando habla del espíritu y la fuerza de Dios, discurre, en el fondo, sobre concepciones tomadas de la ciencia, sin semejanza con la doctrina espinociana de la sustancia. Para Spinoza la ciencia se fundaba en una metafísica; para Haeckel, la metafísica sólo es una extrapolación de *hipótesis* pretendidamente científicas. Distintos, y sin afinidad recíproca, fueron los móviles espirituales de la obra de uno y otro. Spinoza tenía una conciencia supremamente lúcida de los problemas sobre los cuales meditó; Haeckel no advirtió sus propias graves contradicciones. La llamada "teología" de Haeckel es un agregado artificial a toda su doctrina de ambición científica; en Spinoza, la religiosidad y la preocupación moral fueron resortes fundamentales del pensamiento. Haeckel coincidió con Spinoza en el esfuerzo por

reducir a unidad lo diverso, pero su visión de la realidad última difiere radicalmente de la visión espinociana de la única sustancia dotada de infinitos atributos.

* * *

Émile Bréhier indica [1]) que el gusto por la filosofía de la Naturaleza casi había desaparecido en Alemania cuando Fechner escribió sus dos obras *Nanna oder das Seelenleben der Pflanzen* (1848) y *Zend Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits* (1851). Según Bréhier, Fechner más se parecía a algunos autores franceses como Comte y Jean Reynaud que a los filósofos de la Naturaleza alemanes de comienzos del siglo XIX. En las páginas del autor alemán se advertirían ecos de Plotino y de Spinoza. Al desarrollar su tesis sobre la producción de las almas inferiores por el alma superior que las contiene, habría expuesto una suerte de espinocismo interpretado psicológicamente. El mismo Fechner declara que desde cierto punto de vista su propia concepción aparece como del todo espinocista; diríase que se trata de un puro espinocismo. Reconoce que, a igual de Spinoza, encara el reino de la existencia bajo el doble aspecto de lo material y lo espiritual, dando a los dos como fundamento único el ser idéntico, la sustancia, que una vez es encarada como corpórea y otra como espiritual. En ambos casos se trataría, sin embargo, de la misma identidad sustancial del ser fundamental. Fechner menciona aspectos particulares de su doctrina que coinciden igualmente con la filosofía de Spinoza. Afirma que concuerda con el filósofo de La Haya al admitir que en cada uno de los dos dominios, de lo corpóreo y de lo espiritual, se produce un curso causal propio. Pero agrega: mientras Spinoza excluía de su sistema todo finalismo, él, por su parte, reconoce ancho campo a la teleología. También rechaza la concepción de Spinoza sobre la relación de lo espiritual y lo corpóreo, pues mientras Spinoza

---

1) Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Alcan, Paris, t. II, 2e parte, pág. 993.

no acepta la interacción de lo uno con lo otro, el tránsito del reino del atributo Pensamiento al atributo Extensión y viceversa, él, Fechner, sí lo admite.

Fechner fué uno de los dos fundadores de la psico-física; el otro fué Weber. Propulsor de ella en líneas generales fué Guillermo Wundt, a quien tanto debe la llamada psicología fisiología y experimental, de la que fué uno de los iniciadores. Wundt partía de la base de que la investigación de lo psíquico era inseparable de la corporal. En su *Psicología Fisiológica* (1880) decía: "lo que llamamos alma es el ser interno de la misma unidad que por fuera consideramos como el cuerpo que le pertenece". Sin embargo, sería erróneo hablar de un espinocismo de Wundt. En el orden psíquico otorga Wundt primacía a la voluntad. En cuanto a la metafísica y la moral declaraba en su propia *Ética,* publicada en Stuttgart en 1886, que Spinoza, fué el filósofo moralista "que creó la primera ética metafísica". Piensa que después de Plotino no hay probablemente otra filosofía que, a semejanza de la de Spinoza, lleve a un tan alto grado la preocupación por lo moral, una filosofía que a tal punto responda a motivos morales. A pesar de ello reprocha a Spinoza el haber menospreciado la importancia de las virtudes activas, sociales. Para Wundt es Spinoza un continuador de la ética cristiana, aunque los contemporáneos del filósofo no hayan advertido ese lado místico de su doctrina que lo liga a la moral de Cristo y hayan creído que era atea la filosofía que identificaba la sustancia con Dios y a Dios con la Naturaleza.

A juicio de Wundt, tal como lo sostiene en su obra recién nombrada, Spinoza no logró superar el dualismo. También Lotze hizo la misma objeción a nuestro filósofo. En un trabajo sobre Descartes, Spinoza y Leibnitz hace la crítica de estos autores en lo que se refiere a sus ideas sobre la relación de alma y cuerpo. Con referencia particular a nuestro filósofo declara: "la especulación de Spinoza, nacida en un espíritu oriental, se ha colocado entre nosotros muy extrañamente por un plan maravilloso de la historia; vemos ese edificio magnífico, y sólo deploramos en él este único inconveniente: que no hay

escalera para servir a quienes descienden y ascienden, y que el magnánimo arquitecto, por desprecio o por desconocimiento de la comodidad de vida, ha edificado un palacio glorioso pero totalmente inhabitable". "Quiero decir, que esta filosofía sólo tiene como resultados las vistas más generales; ella demuestra bien de qué manera este universo debería estar conformado, pero esas vistas no tienen aplicacióu a las cosas efectivamente existentes". Lotze, adversario del panteísmo, afirma la existencia de un Dios personal que responde al deseo del alma humana "de concebir como real el ser más alto que le es permitido presentir". La realidad verdadera debe ser, y es, no la materia, ni tampoco la Idea hegeliana; es el espíritu viviente y personal de Dios y el mundo de espíritus personales que Dios ha creado.

Con las ideas de Spinoza están estrechamente unidas las que Lazar Geiger desarrolló a propósito del origen del lenguaje y sobre la razón. Las tesis particulares de la obra de Spinoza que reviven en la obra de Geiger son las que se refieren al paralelismo entre los fenómenos anímicos y los corporales, a la negación de las causas finales, a la sumisión de la voluntad al entendimiento y a la depuración moral por obra del dominio sobre las pasiones. Geiger también coincidía con Spinoza en el afán monista de reducir todas las fuerzas naturales a una sola. Pero más importante que su obra en la historia del espinocismo en Alemania es la de Noiré. Noiré se propuso conciliar las conclusiones de los sistemas metafísicos con las adquisiciones de la ciencia del siglo XIX. En el orden filosófico fué alternativamente adepto de Leibnitz, de Kant y de Schopenhauer. Noiré creía que la ciencia y la especulación filosófica llegan a las mismas conclusiones verdaderas. La verdad para él estaba en la ciencia mecánica y en la doctrina de la evolución. Publicó en 1875 una obra intitulada *El pensamiento monista* y dos años después otra, llamada *Fundamento de una filosofía conforme con el espíritu de la época.* Dijimos hoy que Noiré fué por momentos discípulo de Leibnitz. Lo fué en efecto al declarar: "Cada ser es una mónada cuya esencia íntima es exclusivamente de naturaleza espiritual (percepción y volun-

tad), cuyo cuerpo es una materia en movimiento, un compuesto mecánico, que debe su forma, su tamaño, a la acción del principio espiritual a que está asociado. Así como la acción mecánica de las moléculas corporales supone un centro de gravedad, así la acción del principio espiritual tiene también en cierto modo su punto central, de donde parten las impulsiones determinadas en sentidos diversos". Con Spinoza concuerda —así lo declara en *El pensamiento monista*— al identificar la voluntad con el intelecto. Pero se aparta de nuestro filósofo en su concepción sobre lo absoluto. Noiré cree que Spinoza con su panteísmo "liberador" padece del error antropomórfico al adjudicar al Todo alma y cuerpo como al hombre. Califica a Baruj Spinoza como "el más grande espíritu filosófico desde Aristóteles" y supone que algunas de sus afirmaciones fueron concesión a sus contemporáneos. Noiré consideraba el movimiento y la sensación como las únicas propiedades del mundo. La cantidad de movimiento es invariable, y el mundo como movimiento es un mecanismo intemporal. El tiempo, la duración, es la forma de la sensación y por eso todas las cosas cognoscibles se nos presentan en el molde del tiempo.

Hemos visto que en 1877 publicó Noiré *Fundamento de una filosofía conforme con el espíritu de la época.* Era el año de la inauguración del monumento a Spinoza en La Haya y en Alemania se hizo un certamen para la publicación de un libro sobre el desarrollo de la filosofía monista desde Spinoza "hasta nuestros días". En la obra se debía explicar la relación de Spinoza con Descartes y el desenvolvimiento de las ideas monistas a través de una serie de autores. Se recomendaba que en ella se estableciera de manera definida la diferencia entre materialismo y monismo y se pusiera en evidencia si este último, es decir el monismo, es capaz de conciliar los resultados de la ciencia y las exigencias del espíritu humano, de tal manera que pudiese servir de base para una concepción del mundo para el futuro [1]). La obra que resultó triunfante en el concurso fué una escrita por Reichenaus y se titulaba precisamente *La filosofía*

---

1) MAX GRUNWALD, *op. cit.*, pág. 270.

monista desde Spinoza hasta nuestros días. Se afirma allí que Spinoza es padre del monismo contemporáneo, pero mientras nuestro filósofo adjudica a la sustancia infinitos atributos, el monismo le reconoce dos solamente; que en Leibnitz se encuentran el principio de la conservación de la energía y otras ideas que concuerdan con el monismo de fundamento científico. Casi al mismo tiempo aparecieron en Alemania otros trabajos sobre el mismo asunto. En todos ellos se procuraba señalar lo que el monismo alemán de alrededor de los años 1870 y 1880 tenía de raíz espinociana. En varios libros se rechazaba la concepción Kantiana del espacio y se afirmaba la realidad objetiva de este último; en otros se procuraba establecer la identidad sustancial entre lo psíquico y lo corpóreo. El historiador Ueberweg presentaba entonces a Spinoza como "el verdadero filósofo", como el "modelo de sabio". Ueberweg, sin embargo, formulaba algunas críticas al autor de la *Ética.* Creía que sus conclusiones son más aceptables que sus argumentos. Reprochaba a Spinoza el empleo inadecuado de la palabra "Dios" y también le señalaba ciertas lagunas en su teoría sobre el dominio de las pasiones por el entendimiento. Spinoza en este punto se habría apartado de su propio paralelismo psicofísico.

Spinoza comenzaba a ser examinado y comentado desde diversos puntos de vista. El historiador Kuno Fischer escribe sobre Spinoza un volumen bien informado. Windelband pronuncia en 1877 una disertación en la que compara al hombre Spinoza con Sócrates, pero repudia su filosofía por ser un *panteísmo geométrico.* No acepta la concepción espinociana porque lo *sustancia* de nuestro filósofo es el espacio metafísico para las cosas, el vacío absoluto, una mera categoría lógica. La filosofía de Spinoza, según Windelband, conduce a una *nada metafísica.* Con el andar de los años otra será ya la interpretación del espinocismo en Alemania por obra de Jakob Freudenthal y Carl Gebhardt.

Volviendo a los pensadores alemanes que tuvieron alguna vinculación con el espinocismo debemos aún mencionar a Fe-

derico Nietzsche. Muchas son, sin duda, las expresiones de Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal* y en sus otros libros, adversas a Spinoza, pero sentía una curiosa admiración por nuestro filósofo. Le dedicó unos versos en los que habla de Spinoza en términos de la más completa veneración. En *Humano, demasiado humano* Nietzsche menciona a Spinoza junto con Goethe, Epicuro, Montaigne, Platón, Rousseau y Pascal. Admira allí a Spinoza como psicólogo agudo. Una admiración similar profesaba a Baruj Spinoza el sabio fisiólogo Johannes Peter Müller (1801-1858). Las ideas de Müller sobre la energía específica de los nervios recuerdan a Spinoza, pero lo que más celebraba Müller en su *Handbuch der Physiologie des Menschen* (1933-1840) eran las concepciones de nuestro filósofo sobre las pasiones. Creía que con independencia de las condiciones fisiológicas de estas últimas, "es imposible dar de ellas una descripción mejor que la de Spinoza". Y repitió en su libro todo cuanto acerca de esta materia se dice en la *Ética*. Su ejemplo fué imitado por otros autores.

Una severa crítica del *Tratado Teológico-Político* publicó Hermann Cohen. Cohen era discípulo de Kant y de Platón; era también devoto de la Biblia. Por ser kantiano debió ser adversario de Spinoza en lo metafísico; por ser devoto de la Biblia no podía aceptar las ideas de Spinoza en materia de religión. Su actitud frente al espinocismo recuerda en algo a la de Moses Mendelssohn, igualmente devoto del Antiguo Testamento.

* * *

Entre los autores alemanes de actuación más reciente merece unas líneas Max Scheler. Los psicólogos discípulos de Wundt fueron, como este último y como Fechner, adeptos de un paralelismo psico-físico que recuerda a Spinoza; Johannes Peter Müller repetía, sin variar, las palabras del filósofo sobre las pasiones; Max Scheler en su *El resentimiento en la moral* desarrolla en buena parte un teorema de la tercera parte de la *Ética* de Spinoza. Ciertamente ésta no es la única fuente de Max Scheler en su larga disquisición sobre el resentimiento.

El tema es de Nietzsche, la doctrina en lo fundamental es de Pascal y la reflexión psicológica puede referirse al aludido aforismo de Spinoza y a una máxima de La Rochefoucauld. A Spinoza dedicó Max Scheler una disertación, que ha sido traducida al español y donde no aparece ninguna idea digna de recordarse; en cambio, no faltan algunos errores de información. También en su libro *De lo eterno en el hombre* se ocupó Max Scheler de nuestro filósofo. Este libro, cuya primera edición alemana apareció en 1921, no es en verdad un modelo de claridad. Su autor examina en él los problemas de la religión, a fin de lograr una "renovación religiosa", y al referirse a Spinoza lo presenta como panteísta. Distingue dos formas de panteísmo, una *noble* y una *vulgar*, que afirman las dos, la igualdad entre mundo y Dios. La una está orientada en un sentido acosmista y la otra en un sentido ateísta. Respecto de Spinoza escribe:

"Ya Pierre Bayle hace en su *Dictionnaire*, en el artículo sobre Spinoza, la pregunta irónica de si Dios está en guerra consigo mismo cuando hay guerra. Pero cuánto más profundamente alcanza la conmoción del panteísmo que lo que se insinúa en esa pregunta. Esa conmoción se había preparado ya en la evolución que había sufrido el pensar y sentir panteísta en el curso del siglo XIX y en los dos primeros decenios del XX.

"El sistema de ideas y sentimientos del panteísmo se funda en una u otra forma en la ecuación Dios = mundo. Su primer error es ya el supuesto no probado de que la multitud de las cosas, fuerzas, relaciones que nos rodean a los hombres, constituyen *un* mundo (no tantos mundos como se quiera, como desde Demócrito enseñaba todo materialismo consecuente lógicamente), y además un *mundo* (no un *caos*), por tanto, una totalidad ordenada con sentido. Pues esta suposición misma está fundada en la unidad y superioridad sobre el mundo de un Dios-creador *único*. No sólo históricamente se puede demostrar la verdad de la frase de Christoph v. Sigwart de que ha sido un fruto del monoteísmo filosófico el que ya no se pensara contemplar regiones del ente sin contacto causal (re-

presentación que corresponde a todo auténtico politeísmo), sino un Universo único, totalmente conexo y ordenado: también es real y lógicamente válido que la suposición de una unidad y unicidad del mundo es sólo *consecuencia* de la admisión de un Dios creador único. (Por esto también no es tan fácil demostrar la existencia de Dios como simple causa suprema del "mundo" como vulgarmente se cree). El mundo es mundo (y no caos) y el mundo es *un* mundo sólo *y porque* es el mundo de Dios, si y porque *el mismo* espíritu y voluntad infinita actúa y es potente en todo lo que es. Exactamente como la unidad de la naturaleza humana no se funda en último extremo en notas naturales del hombre que se puedan mostrar, sino en su semejanza a Dios, y la Humanidad como totalidad sólo es *una* Humanidad si todas las personas y miembros mediante su vínculo con Dios están también ligados jurídica y moralmente entre sí, así también el mundo sólo por la unidad *de Dios* es *un* mundo. El panteísmo, que pone ya el carácter mundano del ente y la unicidad del mundo, independientemente de Dios, comete sólo, de manera más grosera, el mismo error que cometen también los que de una unidad y unicidad del mundo ya presupuestas concluyen la existencia de Dios. Por esto comprendemos bien que el panteísmo, dondequiera que aparece en la Historia, no es nunca un comienzo, es siempre un final; nunca la aurora de un nuevo sol de creencia, siempre sólo el crepúsculo de uno que va cayendo. Siempre se funda en que se mantienen para la contemplación y el sentimiento del mundo consecuencias de un modo de pensar religioso positivo, cuyos fundamentos y raíces se olvidaron. Por eso es la mayoría de las veces el modo de pensar de épocas culturales maduras, sintéticas, finales, y puede ser *como* tal modo de pensar de admirable nobleza y de la más serena y armónica grandeza. El Dios panteísta es siempre un resplandor, con frecuencia más bello y cálido, de una fe teísta; una verdad que pocos han conocido tan profundamente como Schopenhauer, que concebía todo el panteísmo de su época (el de Fichte, el de Schelling, el de Hegel) como un resto de una forma de fe teísta, y precisamente por esto, ciertamente, se burlaba de

él tan agriamente. En épocas de giros históricos catastróficos y renacimientos, el panteísmo falla no sólo ante la razón —ante la que falla siempre—, sino también como forma de satisfacer necesidades religiosas. También falla en épocas semejantes por su afán de compromiso y armonización, que no deja espacio ninguno al "o lo uno o lo otro" que tales épocas tienen como forma de vivencia moral.

"El panteísmo puede obtener su ecuación de Dios y mundo de una idea del mundo previamente dada o de una idea de Dios dada de antemano. Hegel había ya expresado la nueva comprensión más profunda de la filosofía espinocista, que se había preparado para plasmarse, por vez primera, en la polémica de Jacobi con Lessing sobre Spinoza, que ya se había hecho clara y madura en la frase de Novalis al hablar de "Spinoza ebrio de Dios", en la fórmula de que la doctrina de Spinoza no tiene nada de "ateísmo" (como había opinado con Federico el Grande el siglo XVIII), que esa doctrina expone más bien una especie de *acosmismo*. Ebrio de Dios, pasó por alto el apóstata judío el derecho propio, la potencia propia, la existencia sustancial del mundo. Su identificación es la identificación del mundo con Dios, no de Dios con el mundo. Y la misma orientación del pensar y sentir panteísta ardía en los temerarios sueños de G. Bruno y se mantuvo en el fondo también en el panteísmo racional, más formado dinámica e históricamente, de la escuela especulativa alemana. Hegel y la "derecha" hegeliana que seguía más exactamente al "maestro", por ejemplo, no pensaban en negar la divinidad de Cristo, en el sentido de los Renán, Strauss, Feuerbach, y de la "teología liberal" posterior. Mantenían más bien la intuición y el contenido sentimental de la doctrina de la encarnación y del principio de la consustancialidad, pero rebajaban (prácticamente) a Cristo a la categoría de un simple *maestro*, que *reconoció* por vez primera en sí una relación con Dios que pertenece en general al alma humana. En lugar del acto redentor personal de Cristo se pone, pues, un mero conocimiento; en lugar de la doctrina de las dos naturalezas y de la elevación divina de Cristo sobre todos los hombres se pone

la negación de la naturaleza humana independiente y la (presunta) exaltación de todos los hombres a la misma filiación divina, que Cristo sólo habría conocido por vez primera. Así llegó a ser para ellos la religión cristiana sólo la "autoconciencia perfecta de Dios en el hombre" (1).

Creemos que no son muchas las enseñanzas que se puedan recoger de estas páginas de Max Scheler sobre el contenido y la significación histórica de la obra de Spinoza. Acerca de lo uno y lo otro han dicho cosas de alto valor Jakob Freudenthal, Carl Gebhardt y Dunin Borkowski. A Freudenthal se debe el trabajo fundamental de las biografías contemporáneas de Spinoza. Reunió los documentos relacionados con la existencia del filósofo, los clasificó, determinó el valor de cada uno de ellos. Compuso una *Vida* de Spinoza donde presenta una animada evocación de los azares a que hizo frente y una ajustada descripción de sus circunstancias. Escribió una exposición de la filosofía de Spinoza ubicándola en las condiciones de su tiempo; allí indica lo que en ella hay de singular y subraya lo que ella representa como suceso en la historia del pensamiento. También escribió con suma erudición sobre la influencia ejercida por el pensamiento espinociano. Carl Gebhardt es autor de numerosos trabajos monográficos sobre temas particulares de la obra y la vida de Spinoza; escribió una exposición del espinocismo calcada sobre el texto mismo de la *Ética*, pero en un lenguaje no matemático, y un pequeño volumen de valoración del espinocismo. Para Gebhardt, Spinoza es el filósofo del Barroco. Aunque se nutrió de ideas de épocas anteriores fué un intérprete del espíritu de su tiempo. En la filosofía de Spinoza han encontrado expresión adecuada los anhelos del alma humana en el siglo XVII, los peculiares momentos anímicos de la contrarreforma protestante. La noción de lo infinito, la noción

1) Max Scheler, *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, traducción del alemán por Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1940, pág. 15-18.

de la inmanencia, la noción de dinamismo, propias de su siglo, tienen en la *Ética* la traducción sistemática, definitiva, acabada. Dunin Borkowski no podía aceptar la filosofía de Spinoza, pero supo entregarse con admirable paciencia al estudio de diversos aspectos de su vida, de su formación intelectual; al examen de las ideas dominantes en la época en que Spinoza vivió. También él habla de Spinoza y el Barroco, aunque con menos claridad que Gebhardt. En todo caso, los miles de páginas que integran los cuatro volúmenes que dedicó al filósofo y el pequeño tomo que publicó con motivo del tercer centenario de su nacimiento, ocupan un lugar prominente en la bibliografía espinociana universal. Propagador de las enseñanzas de la sabiduría de Spinoza más que investigador erudito de su sistema y del proceso de su formación, fué Constantin Brunner. Brunner escribió diversos libros, entre ellos *Materialismo e Idealismo*, todos impregnados de espíritu espinociano. Según Brunner, "sólo Jesucristo y Spinoza merecen la palabra más sublime"; sólo ellos tuvieron "un espíritu cierto" y supieron hacer conocer a los hombres la Verdad "con un amor quemante". Para hablar de Spinoza, Brunner se sirve de un lenguaje de predicador exaltado. Spinoza fué el más preciso, el más claro de los escritores; no padeció de superstición alguna, y su vida, de "sabio verdaderamente perfecto, lo fué de Espiritualidad y la representación simbólica de su doctrina". Spinoza encarnó una idea profunda y elevada, la idea de la *Ética*. La lectura de Spinoza purifica y santifica, a diferencia de la de Kant, el metafísico que fragmenta la unidad de lo real en una multitud de frases sin conexión, el filósofo, sin vínculo íntimo con la filosofía, que no supo elevarse por encima de la apariencia sensible [1]).

---

1) CONSTANTIN BRUNNER, *Spinoza contre Kant*, traducción de Henri Lurié, ed. Vrin, París, 1932, pág. 12.

CAPITULO X

EL ESPINOCISMO EN FRANCIA EN EL SIGLO XIX Y EN EL ACTUAL

Cousin, restaurador del interés por la filosofía de Spinoza en Francia. — Jouffroy, Damiron y Saintes; sus relaciones con el espinocismo. — Edgar Quinet, traductor de Herder y comentarista de Spinoza. — Vacherot y las ideas de Spinoza. — Saisset, Janet y Nourrisson, expositores y críticos de la filosofía espinociana. — Los sansimonianos y las ideas de Spinoza. — El juicio de Tocqueville sobre los peligros del panteísmo. — Escritores franceses conocedores de Spinoza: Flaubert, George Sand, Victor Hugo, Lamartine, Leconte de Lisle, Sully Prudhomme. — El espinocismo en la obra filosófica de Taine y Renán. Barrès. — Anatole France. Bourget. — Renouvier, crítico de Spinoza. — La influencia de Spinoza en la psicología de Ribot y en la de Segond. — Lagneau y Chartier. — Couchoud y Delbos, comentaristas de Spinoza. — León Brunschwicg, intérprete de la filosofía de Spinoza. El espinocismo de Brunschwicg. — Bergson y Spinoza.

Relativamente simultáneo fué en Europa el resurgimiento del espinocismo, resurgimiento que tuvo su centro inicial en la Alemania de fines del siglo XVIII. Ello, en verdad, no se ha de entender en términos absolutos, pues en todos los países europeos hubo, desde la aparición de los libros de nuestro filósofo, lectores curiosos de sus ideas, aunque las más de las veces se informaban sobre ellas en fuentes indirectas, generalmente tendenciosas. En lo que a Francia se refiere se ha de recordar que los discípulos de Condillac, por la misma orientación de su pensamiento, tuvieron poca estima por las tesis de Spino-

za, como por toda especulación racionalista. Enemigo del método y de la doctrina de Spinoza, Condillac calificaba al espinocismo como uno de tantos sistemas "abstractos". A juicio de Condillac la más elevada aspiración de la curiosidad humana debía satisfacerse con el análisis de las sensaciones y con una progresiva marcha de lo conocido a lo desconocido. Con semejante punto de vista y semejante método, contrastaba, naturalmente, de la manera más rotunda la *Ética*. Condillac creyó suficiente la crítica de la primera parte de la obra para condenarla toda entera y llegar a la conclusión de que Spinoza había sido un pensador arbitrario y oscuro, carente de la precisión de los geómetras. Algunos sucesores de Condillac ni siquiera creían oportuno recordar el nombre de Spinoza.

La manifestación de un interés profundo por el espinocismo en Francia debía por consiguiente, constituir una revisión de la actitud que respecto de esta filosofía tuvieron Condillac y sus continuadores. También hubo de coincidir con el incremento de la preocupación por la metafísica en general y un conocimiento no ligero de la filosofía alemana, en la que el espinocismo era factor de primordial importancia. Si en Alemania fué Jacobi el promotor del interés por Spinoza y en Inglaterra desempeñó un papel análogo Coleridge, en Francia, ya en el siglo XIX, fué Víctor Cousin (1792-1867) quien llamó la atención de sus compatriotas sobre la obra y la personalidad del autor de la *Ética*. Cousin había conocido a Hegel y a Schelling y había leído sus libros; había leído a Herder, a Goethe. A través de Novalis conoció el romanticismo. De Schleiermacher recogió la enseñanza de una religiosidad que se negaba a identificar panteísmo y ateísmo. Esto último se ponía de manifiesto en los primeros cursos universitarios de Cousin, sembrados de expresiones panteístas. En ellos defendió a Spinoza de la acusación de ateísmo. Admiraba la figura del filósofo y se complacía en evocarla. En los *Fragmentos filosóficos* está incluída una página de Cousin dedicada a Spinoza. Compuesta en la sinagoga de Amsterdam, dice en uno de sus pasajes: "Lejos de ser un ateo... Spinoza tiene a tal punto el sentimiento de Dios que pierde el sentimiento del hombre...

Adorando al eterno, sin cesar frente al infinito, ha desdeñado este mundo que pasa; no ha conocido ni el placer, ni la acción, ni la gloria, pues no ha sospechado la suya... Pobre y sufriente, su vida fué la espera y la meditación de la muerte... Hoy mismo, en todo el esplendor de la gloria, cuando sus ideas se expanden y repercuten en el mundo entero, nadie recuerda su nombre, nadie puede decirme dónde ha vivido y dónde murió, y soy ciertamente el único que en esta sinagoga piensa en Benedicto Spinoza".

Estas líneas de Cousin son dignas de atención, no tanto porque ofrezcan una imagen veraz del filósofo como por ser testimonio de la difusión del pensamiento espinociano en las primeras décadas del siglo XIX. Es difícil aceptar que la vida de Spinoza haya sido "la espera y la meditación de la muerte". No se puede, en cambio, pasar por alto la aseveración de Cousin de que las ideas de Spinoza "se expanden y repercuten en el mundo entero". También en su *Filosofía moderna* Cousin recuerda con palabras elocuentes al filósofo, pero no deja de señalar que el Dios espinociano, el ser en sí, eterno e infinito, afirma su majestad en desmedro de lo finito, de lo relativo, de lo humano. Cousin ya no comparte las opiniones panteístas que dejó deslizar en sus primeras disertaciones universitarias y ya no diría que "el autor a quien más se parece el supuesto ateo es el desconocido que escribió la *Imitación de Jesucristo*". Su entusiasmo por Spinoza se fué desvaneciendo; también abandonaba a Hegel para reemplazarlo por Platón, Descartes, Maine de Biran y la escuela escocesa. Cousin no quería que se le sospechara de ser adicto al espinocismo y se empeñó en lograrlo, especialmente en los años en que se hizo adepto de Kant. De este último recogió entonces enseñanzas en materia de moral, aunque se esmeró en introducir una elasticidad insólita en la severa doctrina del filósofo de Koenigsberg. De Kant tomó dos nociones, de la libertad y el deber, absolutamente incompatibles con la filosofía de Spinoza. En la undécima lección de la tercera parte de su obra *De lo verdadero, de lo bello y del bien,* Cousin escribió: "Todas las lenguas y todas las instituciones humanas contienen la distinción del bien y

del mal, de la justicia y de la injusticia, de la voluntad libre y del deseo, del deber y del interés, de la verdad y de la felicidad, con la creencia de que la felicidad es una recompensa debida a la verdad y de que el crimen, por sí mismo, merece ser castigado y requiere la reparación de un sufrimiento justo". Así, la moral de Cousin se asienta sobre fundamentos radicalmente diversos de los de la moral espinociana. Cousin se aparta igualmente de la concepción de Spinoza sobre la divinidad: afirmaba un Dios omnisciente, bondadoso y guardián de una ley moral perenne.

Historiador de la filosofía, Cousin aplicó un criterio *ecléctico* en la exposición y el análisis de las doctrinas. Cuando procuró elaborar un sistema propio, quiso ser fiel al método de la observación y la experiencia; con el mismo método y por la reflexión procuró hallar la ratificación de las opiniones del sentido común sobre el mundo, sobre Dios y sobre la conciencia individual. La *psicología* debía, a su juicio, ser el instrumento para la realización del programa de esta filosofía. Por el análisis psicológico se descubre a la razón como dato inmediato de la conciencia. Por principios racionales se llega a la afirmación de las nociones de causalidad y sustancia; a través de éstas, a la afirmación de la Naturaleza y a la afirmación del Ser absoluto: Dios. Tales son las conclusiones metafísicas que Cousin asienta por una suerte de camino inductivo. Más de una vez se han indicado incongruencias en su argumentación y se le ha señalado que era panteísta su manera de concebir la relación de Dios y mundo: sostenía, junto a la necesidad de la creación, que "tanto no hay Dios sin mundo, como no hay mundo sin Dios". Cousin se defendía con razones no siempre convincentes del cargo que podía importar una implícita referencia al discreto espinocismo de sus años juveniles.

Hondas eran, sin duda, las divergencias de temperamento y de convicción que separaban a Cousin de Spinoza. Y ciertamente se justifica la observación de Víctor Delbos sobre la influencia que en el pensamiento de Francia ejerció la reacción de

Cousin "contra las fórmulas hegelianas y panteístas que en un momento le habían seducido". Pero si bien es verdad que por obra de Cousin la escuela espiritualista francesa se mantuvo ajena al espinocismo, es también verdad que por influencia de Cousin el estudio de Spinoza cobró en Francia un impulso cuyos efectos perduraron aún después de que el jefe de la escuela ecléctica hubo abandonado su primer entusiasmo por nuestro filósofo. Tres nombres han de ser mencionados aquí de manera especial al hacerse la historia de las vicisitudes del pensamiento de Spinoza en Francia: Th. Jouffroy, M. Ph. Damiron y Amand Saintes.

Theodore Jouffroy (1796-1842), en su *Curso de derecho natural* profesado en la Facultad de Letras de París (lecciones VI y VII del tercer tomo), se dedicó con cuidado a refutar el sistema de Spinoza. Pero lo hizo en tono ponderado, sin olvidar que aun la más definida discrepancia con el espinocismo no podía impedir su apreciación como un producto notable de la filosofía moderna. Por eso, dice acertadamente un historiador, su fiel presentación de la doctrina espinociana sirvió a la causa de Spinoza en Francia más de lo que su crítica contribuyó a desacreditarla. Paul Janet indica que el mérito de la exposición de Jouffroy del espinocismo se destaca aún más por el hecho de que desde hacía largo tiempo todo el mundo hablaba de Spinoza sin haberlo leído. Plenamente clara y exacta es la versión de la metafísica de Spinoza ofrecida por Jouffroy, pero menos feliz o, en todo caso, discutible es el juicio sobre la supuesta arbitrariedad con que Spinoza funda sobre ella su moral. Por eso mismo, Jouffroy, rechazando la metafísica de nuestro filósofo, podía, sin embargo, aceptar, acaso sin advertirlo, algunas de sus ideas éticas. Es lo que sostienen autorizados historiadores de la filosofía. Reconocen que al primer examen se recoge una impresión como si se tratara de concepciones totalmente distintas. En efecto, para Jouffroy, en conformidad con un finalismo como ese que Spinoza repudiaba, el hombre debe aceptar la existencia de un orden universal; todos los seres humanos han de reconocer que cada uno tiene un fin y es su deber cumplirlo; todos deben contri-

huir al establecimiento de ese orden. Pero esta notoria divergencia entre las dos doctrinas, a juicio de Worms [1]), por ejemplo, no excluye una coincidencia digna de señalarse. Una y otra enseñan al hombre que ha de adaptar su conducta a la actividad universal, unir su ser propio con el ser infinito, adherir a la ley que preside el desarrollo del mundo. En último término Spinoza y Jouffroy habrían propuesto un mismo ideal, con la sola diferencia de que Jouffroy lo expresa en un lenguaje impregnado de cristianismo y de kantismo. Moralista, más original que su maestro Víctor Cousin, Jouffroy estaría —así lo afirma Worms— más cerca de Spinoza.

Damiron se ocupó de Spinoza en su *Ensayo sobre la filosofía en Francia en el siglo XIX* (Bruselas, 1832), y si bien no aprobaba las tesis de nuestro filósofo, lo juzgaba con respeto y contribuyó a despertar interés por su obra. Diez años después del *Ensayo* de Damiron se publicó en Francia un libro dedicado a nuestro filósofo: *Historia de la vida y de las obras de B. de Spinoza.* Su autor, el pastor Amand Saintes, trató con simpatía las ideas del filósofo aunque se rehusaba a aprobar sus últimas consecuencias. Cierto es que había estudiado atentamente el espinocismo y lo comprendía. Lo mismo cabe decir de León de Montbeillard que en 1851 publicó en París un libro sobre la *Ética.*

* * *

En este punto de nuestra exposición debemos apartarnos un momento de la escuela de Cousin para detenernos en un autor digno de atención por más de un motivo y que conoció de cerca las doctrinas de Spinoza. Nos referimos a Edgar Quinet (1803-1875). Quinet gozó de celebridad tanto por sus escritos como por haber traducido al francés la obra de Herder sobre la historia de la humanidad. Hombre de la revolución del 48 y respetado patriota francés en la guerra del 70, fué catedrático y ensayista. Por sus ideas debió sufrir el exilio. En sus trabajos une una vasta cultura histórica a una perspicacia

---

1) Worms, *op cit.*, pág. 312.

y un saber filosóficos sobresalientes. Spinoza le interesó; logró comprenderle y apreciar la gravitación de sus ideas, como lo prueban estas líneas: "En Spinoza, el admirable poder de la inteligencia os asombra, os subyuga. Lejos del espectáculo del mundo sensible, os conduce a las entrañas del mundo inteligible para revelaros su secreto; allí, mientras el mundo exterior pesa sobre vosotros, alrededor vuestro, el pensamiento abstracto, despojado de símbolo y de cuerpo, desempeña un papel tan grande, hay tanto estoicismo en las formas, en todas partes a lo lejos un tal silencio del universo visible que tocáis a la vez los dos límites del materialismo y del espiritualismo. Este carácter desaparece en el panteísmo de Herder. Por lo demás, que este sistema turbe o confunda nuestras almas, no es de eso de que se trata; la verdad es que era indispensable para el primer desarrollo de la filosofía de la historia. Largo tiempo confundida con las tradiciones religiosas y populares, cuando quiso separarse de ellas se encontró a tal punto sujeta al lazo arbitrario de las causas finales que sólo pudo escaparle por un esfuerzo violento. Como el principio de libertad providencial hubo de perderse en una sucesión flotante de caprichos efímeros, la idea de ley fué empujada hasta el fatalismo y la ciencia de la humanidad, amenazada de asfixia al nacer, debió naturalmente refugiarse y crecer bajo la impenetrable armadura de Spinoza" [1]).

* * *

Después de Jouffroy el único discípulo ilustre de la escuela ecléctica en quien se notan tendencias caracterizadas hacia el espinocismo, fué, quizás, Etienne Vacherot. Pero Vacherot (1809-1897) era a tal punto disidente de las concepciones de Cousin, que cabe considerarlo como un pensador independiente. En principio, puede decirse, aceptaba la doctrina de Spinoza, pero también creía que la tesis sobre la unidad de la sustancia era incompatible con el ideal moral. Para salvar esta dificultad estableció una distinción entre el *Dios perfecto*,

1) Edgar Quinet, *Oeuvres*, 1875, t. I, págs. 433-434.

ideal del pensamiento, y el *Dios infinito,* realidad del mundo. Quienes relacionan con Cousin las ideas de Vacherot olvidan que éste parte de la distinción "entre el dominio de la existencia y el dominio del ideal". En el dominio de la existencia nos encontramos con seres finitos; lo perfecto pertenece al dominio de lo ideal, y da, a la vez, sentido y dirección a la existencia. Diríase que, a semejanza de Spinoza, Vacherot juzgaba las cosas como resultado del desenvolvimiento necesario de una potencia infinita. Distinguía tres fuentes del conocimiento: la imaginación, la conciencia y la razón. Esta última, y sólo ella, "eleva nuestro pensamiento a la unidad sustancial de la vida universal". Vacherot admitía que la sustancia única es infinita, necesaria, absoluta y universal, y se complacía en decir que la Naturaleza, contingente para la experiencia, es necesaria para la razón. Y agregaba también: "Hoy la ciencia ha hecho de la historia una cosa inteligible, un sistema donde todo se sigue y se encadena, donde los hechos son ideas, donde las épocas son momentos y grados, donde los pueblos y las razas son los órganos del espíritu que se desarrolla en perfecta armonía con la Naturaleza, en el seno del Ser universal. Desde este punto de vista, que es el verdadero, la historia es una lógica viviente, como la Naturaleza es una geometría real y concreta". Vacherot sostiene que todos los seres obedecen a sus leyes y recuerda a nuestro filósofo: "Spinoza lo ha dicho: la verdadera, la única libertad para un ser, para el primero como para el último, para Dios mismo, es obedecer a su naturaleza". Al propio tiempo Vacherot pensaba, conforme ya lo vimos, que se debía distinguir el dominio de la existencia del de lo ideal. Recordemos también su teoría sobre la relación entre ambos, según la cual la unidad sustancial del ser universal y las cosas particulares, no excluía la distinción entre Dios y sus atributos y los objetos y sus propiedades singulares. En *La metafísica y la ciencia* (1858) y en otros escritos, Vacherot elude las últimas afirmaciones de Spinoza. Le reprochaba su *fatalismo monstruoso* debido a que omitió en la *Ética* las ideas de fuerza y de vida. Pero no dejaba de reconocer "altas verdades" en el libro del filósofo.

Ninguno de los discípulos de Cousin fué espinociano, pero la escuela ecléctica y sus continuadores contribuyeron a despertar el interés por el espinocismo de parte de algunos respetables e ilustrados adversarios de su concepción del mundo y del hombre. Entre ellos se ha de mencionar a Emile Saisset, el cual tradujo al francés los escritos del filósofo y contribuyó, así, a difundir el conocimiento directo de la doctrina espinociana. Saisset compuso para su traducción un meditado estudio preliminar que más tarde se transformó en un volumen de *Introducción crítica a las obras de Spinoza,* donde aspiraba a dar "un golpe a Spinoza y sus nuevos discípulos"; quería servir a "la noble causa del espiritualismo". También Paul Janet colaboró en la difusión de las ideas de Spinoza. A comentarlas dedicó varios estudios e hizo una edición del *Breve Tratado* en lengua francesa. Como Saisset, quería "defender el espiritualismo de los peligros del panteísmo espinociano". Janet creía necesaria la polémica contra Spinoza porque consideraba que desde mediados del siglo XIX tendía a predominar en filosofía la noción de la unidad de la sustancia. Ya antes de Janet, François Bouillier, en su *Historia de la Filosofía Cartesiana* (París, 1854), se ocupó de Spinoza con la intención de combatir "contra la invasión del panteísmo alemán". Doce años más tarde, Nourrisson, en su *Spinoza y el naturalismo contemporáneo,* decía: "Dejarnos arrastrar por la corriente del espinocismo sería cosa grave: *Hae nugae in seria ducent.* Sería retrogradar hacia las tinieblas y todos los fosos del Mundo Antiguo". Para Nourrisson, el espinocismo conduce al "propio fondo del budismo, del babismo, del sufismo, teologías y teogonías monstruosas que envuelven a millones de criaturas humanas como las sombras de la muerte".

* * *

Los autores de quienes acabamos de ocuparnos eran adversarios de Spinoza, pero adversarios siempre leales, aunque en algunos casos, como el de Nourrisson, los ataques eran de una brusquedad sorprendente en debates de orden intelectual. Contemporánea de ellos fué la escuela sansimoniana que cultivaba

una doctrina en la que entraban ideas panteístas que pueden juzgarse similares a algunas de Spinoza. Los partidarios de Saint Simon aspiraban a una síntesis "del paganismo, religión de la Naturaleza, y el cristianismo, religión del Espíritu". Para ellos esta síntesis debía ser la religión de los tiempos modernos, religión de un Dios que es a la vez espíritu y materia, inteligencia y fuerza: "Dios es uno; Dios es todo lo que es; todo es *en* él; todo es *por* él; todo es él. El ser infinito se nos manifiesta bajo dos aspectos principales, como espíritu y como materia, como inteligencia y como fuerza, como sabiduría y como belleza". Éstas y otras ideas de los sansimonianos, que recuerdan a Spinoza, no impidieron a los discípulos de Saint Simon —así lo señala Paul Janet— reprochar a nuestro filósofo el haber imaginado un mundo muerto y abstracto y el no haber reconocido los atributos esenciales de la divinidad: el amor y la vida. Ideas análogas a las de la escuela sansimoniana eran sostenidas en la misma época, en filosofía, por Pierre Leroux y, en la literatura, por distintos escritores que difundieron concepciones panteístas, sin tener contacto directo con el espinocismo [1]). Jean Reynaud consagraba a nuestro filósofo un elogioso artículo en la *Enciclopedia nueva* que dirigió junto con Leroux. Prevost-Paradol, en sus *Ensayos de Política y de Literatura*, dedicaba a Spinoza comentarios agudos, salpicados de frases hermosas.

En páginas anteriores vimos la autorizada afirmación de Paul Janet según la cual a partir de 1850 la teoría que sostiene la unidad de la sustancia extendía su influjo en la filosofía francesa. Al propio tiempo, se advertía también en las letras la acción de las ideas de Spinoza. Antes de la mitad del siglo XIX Alexis de Tocqueville (1805-1859), en el capítulo VIII de la primera parte del segundo tomo de su *La Democracia en América*, había señalado los inconvenientes de la doctrina de Spinoza para una democracia. Alexis de Tocquevi-

1) Paul Siwek, *op. cit.*, pág. 196.

lle, desde el punto de vista político, razonaba con las ideas de la Revolución Francesa; en lo filosófico, pertenecía al círculo de pensadores y ensayistas para quienes era verdad perentoria la afirmación sustantiva de la personalidad humana. Publicó el primer tomo de *La Democracia en América* en 1835 y tuvo con él un éxito llamativo. Lo mismo aconteció con el segundo tomo de la misma obra, que apareció en 1840. Allí desarrolla su comentario sobre el panteísmo y sus peligros:

"No se puede negar que el panteísmo ha hecho grandes progresos en nuestros días, y los escritos de una porción de Europa llevan visiblemente esta marca. Los alemanes le introducen en la filosofía y los franceses en la literatura. La mayor parte de las obras de imaginación que se publican en Francia encierran algunas opiniones o algunas pinturas tomadas de las doctrinas panteístas, o dejan por lo menos percibir en sus autores una especie de tendencia hacia esta misma doctrina. No creo que esto proceda sólo de un accidente, sino más bien de una causa durable.

"A medida que se hacen las condiciones más iguales, cada hombre en particular llega a ser más semejante a los otros, más débil y más pequeño; se toma la costumbre de no pensar en los ciudadanos, para considerar sólo al pueblo, y se olvida a los individuos para no ocuparse sino de la especie.

"En tales tiempos, el espíritu humano quiere abrazar a la vez una multitud de objetos diversos y aspira constantemente a poder deducir muchas consecuencias de una sola causa. La idea de la unidad lo obsedia; la busca por todas partes, y, cuando cree haberla encontrado, se ensancha y se tranquiliza, no contentándose con descubrir en el mundo una sola creación y un creador. Esta primera división de las cosas le incomoda todavía, y trata de engrandecer y simplificar su pensamiento comprendiendo a Dios y al universo en una sola idea.

"Si encuentro un sistema filosófico por el cual las cosas materiales e inmateriales, visibles e invisibles, que contiene el mundo, no sean consideradas más que como las diversas partes de un ser inmenso que sólo permanece eterno en medio del cambio continuo y la transformación incesante de todo lo

que lo compone, no tendré dificultad en concluir que semejante sistema, aunque destruya la individualidad humana, o más bien, porque la destruye, tiene atractivos secretos para los que viven en las democracias, porque todos sus hábitos intelectuales los preparan a concebirlo y les ponen en el caso de adoptarlo; él atrae ya naturalmente su imaginación y la fija; sustenta el orgullo de su espíritu y lisonjea su abandono.

"De los diversos sistemas con que la filosofía trata de explicar el universo, el panteísmo me parece uno de los más propios para seducir el espíritu humano en los siglos democráticos y, por esta razón, todos los amantes de la verdadera grandeza del hombre deben reunirse contra él y combatirlo" [1]).

Hemos transcripto íntegramente las palabras de Tocqueville sobre el panteísmo, porque sin nombrarlos, es a Spinoza y sus adeptos a quienes el escritor francés se refiere. En ellas encontramos, junto con una apreciación errónea o, por lo menos, discutible, de las ideas de Spinoza, una nítida muestra de la inquietud de su autor por la acción de presencia del pensamiento espinociano en medios intelectuales de Francia. Herder, en Alemania, había juzgado de manera muy distinta la filosofía de Spinoza precisamente en lo que concierne a la materia que preocupa al autor de *La Democracia en América.* En todo caso, Tocqueville nos informa tanto sobre la difusión del espinocismo en Francia como sobre un argumento frecuentemente empleado por sus adversarios.

* * *

Antes de proseguir con la influencia del espinocismo en la filosofía francesa, debemos recordar a hombres de letras que, como Gustave Flaubert (1821-1880), sabían celebrar a Spinoza. En una carta, Flaubert, hablando de nuestro filósofo, decía:

---

1) ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América,* 2ª parte, trad. al español de Carlos Cerrillo Escobar, ed. Jorro, Madrid, 1911, págs. 34-35.

"Je connaissais l'Éthique de Spinoza, mais pas du tout le Tractatus Theologico-politicus, lequel m'épate, m'éblouit, me transporte d'admiration. Nom de Dieu! quel homme! quel cerveau! quelle science et quel esprit!

"Je vais me remettre a Saint Antoine dans une huitaine, quand j'en aurai fini avec Kant et avec Hegel. Ces deux grands hommes contribuent a m'abrutir, et quand je sors de leur compagnie je tombe avec voracité sur mon vieux et trois fois grand Spinoza. Quel genie, quelle oeuvre que l'Ethique!" Tales las palabras que Flaubert escribió a George Sand (1804-1876) quien, a su vez, no estuvo del todo inmune a la influencia de ideas de Spinoza.

En capítulos anteriores vimos cómo Goethe admiró a Spinoza y en qué medida nuestro filósofo influyó en el espíritu de Shelley. ¿Tuvo Victor Hugo (1802-1885) alguna vinculación con la filosofía espinociana? S. M. Melamed contesta afirmativamente a esta pregunta [1]). Recuerda que en 1836 Victor Hugo invitó a su amigo Alexandre Weill, judío alsaciano, a que se dirigiera a Paris para ilustrarle en los secretos de la Cábala. "Weill —dice Melamed— enseñó a Hugo la identidad de Dios y hombre y de Dios y mundo". Victor Hugo habría sido suficientemente místico e incongruente como para querer conciliar el panteísmo espinociano con el teísmo religioso. Melamed, para probar la supuesta vinculación de Hugo con la filosofía de Spinoza, cita unos versos de las *Contemplaciones* donde su autor "alcanzó alturas goethianas al trazar un cuadro de la multiplicidad de la Naturaleza como unidad". Melamed también pretende encontrar en *La leyenda de los siglos* pensamientos de origen espinociano y hasta afirma que Victor Hugo tenía de la divinidad una visión semejante a la de Spinoza. Agrega que Hugo no fué el único gran poeta francés del siglo XIX influído por el espinocismo: Alfred de Musset,

1) S. M. MELAMED, *Spinoza and Buddha, visions of a dead God*, The University of Chicago Press, Chicago, 1933, págs. 107-112.

Lamartine, Maupassant, Rimbaud y muchos otros experimentaron la seducción del gran sueño filosófico del pulidor de lentes de Amsterdam. "Aunque cada uno de ellos dió alguna expresión al espinocismo en sus escritos, Victor Hugo estuvo más completamente absorbido por el pensamiento espinociano". ¿Son fundadas las aseveraciones de Melamed? Fácilmente se advierte que su interpretación de los textos del poeta es discutible. Charles Renouvier, en un libro sobre Victor Hugo [1]) menciona más de una vez el nombre del filósofo al hablar del panteísmo del poeta.

En esta enunciación de opiniones no debiéramos, ciertamente, olvidar la ya recordada aseveración de Paul Janet sobre el auge del panteísmo en la literatura francesa a partir de 1850. El mismo Janet señala que Alphonse Lamartine, (1790-1869) en *Jocelyn* (1836), revela haber experimentado la influencia de ideas de origen espinociano. Mas cabe preguntarse si efectivamente tienen esta procedencia la adoración del poeta a la Naturaleza y su concepción sobre la ascensión del hombre a Dios. Entre los escritores de Francia vinculados en alguna manera con el espinocismo también figura Leconte de Lisle (1818-1894). Este poeta francés se habría caracterizado, a juzgar por una opinión de G. Lanson y P. Tuffrau, por una imaginación "capaz de concebir las cosas como lo quería Spinoza, bajo el aspecto de la eternidad" [2]). Junto con Leconte de Lisle se ha de recordar a Sully Prudhomme (1839-1908). Entre sus obras, hay algunas de "alta poesía filosófica". Atento al pensamiento de los sabios de su tiempo, curioso de las hipótesis de la física, supo escribir con la precisión peculiar del hombre de ciencia; compuso un vocabulario filosófico en el que se perciben los rastros de una atenta lectura de la *Ética*. Conocía a Spinoza y lo admiraba. Lo prueba esta composición:

---

1) CH. RENOUVIER, *Victor Hugo le philosophe*, Armand Colin, París, 1935.

2) G. LANSON et P. TUFFRAU, *Manuel illustré d'histoire de la littérature française*, pág. 664.

UN BON HOMME

C'était un homme doux, de chétive santé,
Qui, tout en polissant des verres de lunettes,
Mit l'essence divine en formules très nettes,
Si nettes que le mondo en fut épouvanté.
Ce sage démontrait avec simplicité
Que le bien et le mal sont d'antiques sornettes,
Et les libres mortels d'humbles marionnettes
Dont le fil est aux mains de la nécessité.

Vieux admirateur de la Sainte Ecriture,
Il n'y voulait pas voir un dieu contre nature;
A quoi la synagogue en rage s'opposa.
Loin d'elle, polissant des verres de lunettes,
Il aidait les savants à compter les planètes.
C'était un homme doux, Baruch de Spinoza.

* * *

Ahora nos toca retomar el hilo de nuestra exposición sobre la influencia de Spinoza en la filosofía francesa. La escuela fundada por Augusto Comte (1798-1857) rechazaba, naturalmente, la metafísica espinociana como rechazaba toda metafísica, pero rendía homenaje al ingenio matemático y a la independencia especulativa de nuestro filósofo. Comte y Littré lo incluían entre los grandes pensadores de los tiempos modernos, pero ni el uno ni el otro podían aprobar sus doctrinas. ¿Acaso estas últimas no estaban todas fundadas en una metafísica? Siendo así, ¿podían ser aceptables para el *espíritu científico*?

Otra, en cambio, hubo de ser la actitud de Hipólito Taine (1828-1895). Su nombre ocupa un sitio prominente en la historia del espinocismo en Francia en el siglo XIX. Taine era discípulo del empirismo inglés, de Stuart Mill, más que de Comte. Y al propio tiempo fué influído por Condillac, severo crítico de Spinoza, y por Hegel, admirador de Spinoza. Reprochaba a Mill por reducir nuestro conocimiento a los hechos,

olvidando que todo hecho es un recorte cumplido por los sentidos y la inteligencia "en la trama infinita y continua del ser..." Rechazaba la filosofía de Hegel a causa de su pretensión de *deducir* los fenómenos particulares. En conformidad con el principio positivista, quería hallar en la experiencia el origen de todo conocimiento, pero a la concepción empirista agregaba una idea que modificó singularmente la doctrina: la idea de necesidad. Y es esta visión determinista la que lo acerca estrechamente a Spinoza. Con el empirismo pensaba que el mundo es una serie de fenómenos sin que en ninguna parte se encuentre eso que los metafísicos llaman *sustancia,* y, a la vez, pensaba que los fenómenos están ligados entre sí por el enlace de una necesidad ineludible. Tomó de nuestro filósofo una de las ideas centrales de su sistema, la despojó de todo carácter metafísico, conservándole su significado científico.

Crítico, psicólogo, ensayista, historiador, filósofo, Hipólito Taine, como Spinoza, se preocupó por el problema moral y, siguiendo en parte a Spinoza, pensaba que cabía resolverlo sobre la base del mayor conocimiento posible del hombre mismo y de las cosas. En términos adecuados al tiempo de Taine, esto significaba que el método científico contiene la clave para todos los enigmas intelectuales. En la ciencia se podía confiar porque está provista "de los instrumentos exactos y penetrantes, cuya justeza han probado y cuyo alcance han medido trescientos años de experiencia". La tesis sobre la necesidad universal era consecuente con este punto de vista, al cual, a la vez, servía de base. Para Taine era, pues, verdad absoluta la concepción de que todo ocurre porque inevitablemente ha de ocurrir. De Hegel y de Spinoza pudo tomarla en cuanto a su alcance universal; de la ciencia de su época procedía el matiz peculiar que ella tiene en sus escritos. En todo caso, para Taine significaba que se debía considerar "todas las partes de un grupo como solidarias y complementarias, de manera que cada una de ellas necesita el resto, y todas reunidas manifiestan, por su sucesión y sus contrastes, la calidad interior que las reúne y las produce". Entre las cualidades secundarias de una cosa y su calidad principal hay una relación necesaria.

Esto ocurre en lo que llamamos Naturaleza y también en el hombre y en lo que el hombre hace.

En las primeras páginas de su *Filosofía del arte* Taine asienta que la obra artística "no se produce aisladamente y que, por lo tanto, es preciso buscar el conjunto, la totalidad de que depende y que, al propio tiempo, la explica". En el estado de las costumbres y en el estado de espíritu del país y del momento en que vive el artista, se halla la "causa inicial", la "explicación" de sus obras. Lo que el artista ha de conservar de un objeto al copiarlo, es "la relación y mutua dependencia de las diversas partes". Esto reza igualmente para la obra literaria. También ella ha de expresar, no el exterior sensible de los seres y de los acontecimientos, sino el conjunto de sus relaciones y sus dependencias, esto es, su "lógica".

Sobre semejante determinismo Taine fundó la psicología, las ciencias morales tanto como las ciencias naturales. Y, para ser congruente, hubo de negar el libre arbitrio. Más de una vez sostiene —punto principal de su psicología— que la voluntad, lo mismo que el entendimiento, no es una facultad, un poder, "sino simplemente una serie de estados de conciencia; que en el espíritu no hay agentes ni poderes ocultos, sino simplemente hechos de pensamiento y sus leyes". Leyes que son propias del espíritu, que ciertamente imponen en él la necesidad, pero una necesidad puramente psicológica e interna. Recordemos que Spinoza había hecho de la vida mental un proceso que por su propio automatismo se desenvuelve en conformidad con normas que le son inherentes. Para Spinoza se trataba de una versión modal en el atributo Pensamiento, paralelo al de la Extensión. En acuerdo con su tesis sobre el paralelismo de los atributos, Spinoza rechazaba la interacción entre lo corpóreo y lo psíquico. El autor francés, al igual de Spinoza, no sometió el espíritu a la materia, sino que hizo de los dos, grupos de hechos distintos, concomitantes pero separados. Para Taine la realidad tiene dos caras: pensamiento y extensión. Al desarrollo de nuestra inteligencia corresponde un movimiento de nuestro cerebro, pero sin que aquél se reduzca a éste: hay equivalencia entre ellos, pero no son lo mismo. Esto es exacta-

mento lo que Spinoza sostiene en la *Ética*, y Taine lo afirma en el último capítulo del primer tomo de *La Inteligencia*:

"El lector va viendo cómo la trama de los hechos que existen en nosotros mismos y de la que tenemos conciencia se relaciona con lo demás. Esta serie, que, según el punto de vista desde que la consideremos es, tanto para nuestros sentidos una serie de movimientos moleculares, como para nuestra conciencia una serie de sensaciones más o menos transformadas, y también la más complicada y la más dominante de un grupo de otras análogas. A medida que descendemos en el reino animal, vemos que pierde su dominio y su complejidad y se reduce al nivel de las demás, mientras que éstas, aflorando sus relaciones mutuas, descienden insensiblemente. Desde el punto de vista de la percepción exterior, todas tienen por condición la integridad y la renovación del sistema nervioso, del que son la propia acción, y los seres más o menos estrechamente asociados que constituyen de cualesquier modo que sean desde el punto de vista de la conciencia, y sea el que sea el nombre con que la ilusión metafísica o literaria los vista, estarán sometidos a idéntica condición" [1]). Es en el idioma de la época de los fisiólogos algo harto similar a lo que Spinoza, en el lenguaje propio de la suya, enunció sobre la relación entre lo corporal y lo psíquico. Las principales ideas de Spinoza pasaron a Taine, no por obra de un simple encuentro casual, sino en virtud de una influencia que el propio Taine ha reconocido. Con Johannes Müller declara que la teoría de las pasiones tal como Spinoza la concibe, es un monumento incomparable de análisis lógico y psicológico, una adquisición definitiva para la ciencia del espíritu.

No sólo fué Taine discípulo de Spinoza en el campo de la psicología. Con el principio científico de la afirmación de la necesidad cósmica, se asimiló un aspecto de la ética de Spinoza. Taine admiraba la moral de Spinoza como admiraba la austeridad de la vida del filósofo. Esto último no excluye que

---

1) H. TAINE, *La Inteligencia*, trad. de Ricardo Rubio, ed. Jorro, Madrid, 1904, t. I, p. 361-362.

se haya equivocado al aproximar la moral espinociana a la de los estoicos y haya colocado a Spinoza junto a Epícteto y a Marco Aurelio. Lo que las obras de Taine contienen como afirmación del determinismo universal, como afirmación del paralelismo entre lo psíquico y lo físico y como afirmación de que el fundamento de la moral está en el conocimiento, todo eso es de origen espinociano. Lo demás —en cuanto a nociones cardinales— que hay en Taine es extraño al espinocismo. De nuestro filósofo no tomó el pensador francés la doctrina sobre la beatitud que nace del amor intelectual a Dios; y menos aún recogió Taine las ideas que sobre la vida eterna del alma desrrolla Spinoza en la quinta parte de la *Ética*.

También Ernest Renán (1823-1892) conocía y estimaba en alto grado la obra de Spinoza. ¿Influyó esta última en las ideas que expone en la suya propia? Verdad es que Renán no construyó una doctrina filosófica sistemática, coherente, fija. Ello no se conciliaba con su temperamento. Educado en la fe católica, se apartó del catolicismo en virtud de sus conclusiones de historiador crítico de la tradición. En los *Diálogos Filosóficos* expuso una metafísica que se puede considerar emparentada con la de Schopenhauer. A la edad de 25 años Renán trabó estrecha amistad con el químico Marcellin Berthelot, y desde entonces contó con los progresos de la ciencia y celebró el espíritu de los sabios. De esta admiración nació un libro que publicó recién en 1890, pero que había escrito con anterioridad: *L'Avenir de la Science*. Allí sostiene que la ciencia dará al hombre la orientación ideal necesaria para la vida. Renán conocía a Herder y conocía a Hegel y creía que por la disciplina histórica la humanidad adquiere conciencia de aquello que comenzó en ella siendo espontáneo, inconsciente. El cristianismo es la religión espiritual que los hombres se han dado y en la investigación de su historia la humanidad toma posesión de sí misma. Admirador de la ciencia, Renán no admite el milagro; admirador del cristianismo, Renán cree que se deben aceptar sus principios fundamentales. De esta mane-

ra, la adhesión de Renán al método científico está asociada al culto de la historia "concebida como revelación del espíritu en la humanidad".

Estudioso, Renán pensaba que la virtud más alta del hombre está en el amor desinteresado a la verdad; solamente de ella pueden derivar las virtudes prácticas y sociales. Por consiguiente, para Renán, como para Spinoza, el hombre es humano en la medida de su saber. Como para Baruj Spinoza, para Renán la suprema obligación moral del hombre está en desarrollar su razón al más alto grado posible. Como para Spinoza, para Renán el desenvolvimiento de la razón da al hombre la eternidad. Así lo sostuvo en su discurso de recepción en la Academia Francesa: "La razón, la razón triunfa de la muerte; y trabajar para ella es trabajar para la eternidad". "Las almas a quienes la razón gobierna, las almas filosóficas, que desde este mundo viven en Dios, están al abrigo de la muerte; lo que la muerte les quita no es de ningún precio; pero las almas débiles o apasionadas perecen casi totalmente, enteramente, y la muerte, en lugar de ser para ellas un simple accidente, llega hasta el fondo de su ser". Estas palabras de Renán recuerdan sin duda, casi literalmente, a algunas de Spinoza, incluídas en sentencias de la última parte de la *Ética*.

Renán ciertamente conocía a Spinoza. A tal punto lo conocía que incluso le señalaba lagunas en su doctrina. En la oración que pronunció el 21 de febrero de 1877 en La Haya, al erigirse el monumento a Spinoza con motivo del segundo centenario de su muerte, el escritor francés evoca la figura del filósofo. Recuerda la hostilidad que Spinoza debió enfrentar durante su vida y la hostilidad, también, que las ideas de Spinoza hubieron de soportar después de la muerte de quien las había concebido. Para juzgar el carácter de Spinoza, cita un versículo de Isaías, quien 750 años antes de Jesucristo había dicho que una sola cosa importa: la pureza del corazón y de las manos. Renán recuerda igualmente el influjo ejercido en el alma de Spinoza por la literatura hebraica que tan minuciosamente conoció. Describe el proceso de la formación del pensamiento de Spinoza, y subraya su tesis sobre la existencia

de una única sustancia dotada de una infinidad de atributos, infinitos o infinitamente modificados. Para Renán, Spinoza fué en su tiempo quien ha visto más profundamente en Dios: Spinoza percibió mejor que nadie la eterna identidad que sirve de base a todas las evoluciones pasajeras. Porque tuvo el sentimiento de Dios, pudo tener el sentimiento del hombre. Renán pasa revista a las ideas políticas de Spinoza y a sus ideas morales. Spinoza pensó con libertad y vivió como un santo. Ni triste ni alegre, la igualdad de su humor parecía maravillosa. Spinoza cumplió con su vida una de las máximas de la *Ética*: "La cosa del mundo en la que el hombre libre piensa menos es la muerte. La sabiduría es una meditación, no sobre la muerte, sino sobre la vida". Nadie estuvo tan penetrado como Spinoza por el sentimiento de lo divino. "Honor, pues, a Spinoza que ha osado decir: la razón ante todo; la razón no podría ser contraria a los intereses bien entendidos de la humanidad". Renán defiende con Spinoza la libertad del espíritu humano: "No permitiremos seguramente a la ingenuidad y a la ignorancia obstruir los libres movimientos del espíritu; pero no turbemos tampoco la lenta evolución de las conciencias más perezosas. La libertad del absurdo en los unos es la condición de la libertad de la razón en los otros. Los servicios rendidos al espíritu humano por la violencia no son servicios".

Así hablaba Renán de Spinoza, pero esto no le impedía declarar: "El disgusto por los sistemas y las fórmulas abstractas ya no nos permite hoy aceptar de una manera absoluta las proposiciones en que se cree encerrar los secretos del infinito. Como para Descartes, para Spinoza el universo sólo era extensión y pensamiento; la química y la fisiología faltaban a esta gran escuela, demasiado exclusivamente geométrica y mecánica. Ajeno a la idea de la vida y a las nociones sobre la constitución de los cuerpos que la química debía revelar, demasiado atado aún a las expresiones escolásticas de sustancia y de atributo, Spinoza no llegó absolutamente a este infinito viviente y fecundo que la ciencia de la Naturaleza y de la historia nos muestra como presidiendo en el espacio sin límites

un desarrollo siempre más y más intenso...". En estas palabras de Renán encontramos a la vez que una objeción a Spinoza, una confesión de su propia aversión a todo sistema concluído y, acaso, también de su propia fe en un infinito perpetuamente creador. Pero lo que más importa a Renán en Spinoza es su religiosidad. Él, por su parte, creía que las religiones son producto de determinados procesos históricos y creía a la vez que la religiosidad es algo inherente al alma humana. Por eso su discurso termina recordando unas palabras de Schleiermacher que hemos transcripto en el capítulo VII. Ernest Renán, a la vez que veía en las obras de Spinoza un motivo de alegría espiritual, veía también en ellas una "unción santa". Spinoza —concluye Renán— desde su pedestal de granito "enseñará a todos el camino de la felicidad que él ha encontrado, y, en los siglos, el hombre cultivado que pasará por la Pavilioensgracht se dirá a sí mismo: *Es desde aquí tal vez de donde Dios fué visto más de cerca*" [1]).

No era Renán espinociano. A pesar de que veneraba a Spinoza, su estilo ondulante que por delicadísimos tránsitos de matiz pasaba de la afirmación a la negación nada tenía de ese rigor sentencioso de los teoremas de la *Ética*. Y, sin embargo, a semejanza de Spinoza exaltó la razón y fué adepto de una religiosidad sin fórmulas y sin ritos. Su admiración pública por la obra y la vida de nuestro filósofo tuvo, naturalmente, vasta repercusión en los círculos franceses más ilustrados.

Aun incurriendo en cierto anacronismo creemos que es oportuno recordar aquí a Anatole France, antes de referirnos a autores que le antecedieron. Anatole France renegaba de la especulación metafísica; creyó haber probado sus falacias en unas páginas de *El Jardín de Epicuro*. Artista, se complacía en evocar el pasado; hombre de acción a ratos, luchó por "tiempos mejores". Sabía discurrir siempre con insuperable

1) Ernest Renán, *Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V, págs. IX-XXVIII.

gracia y con una agudeza singular, y frecuentemente lo hizo en palabras que parecen las correspondientes a una versión literaria del espinocismo.

A este respecto es oportuno recordar un episodio y hacer una cita. Tomamos los dos de la publicación internacional que durante algunos años fué la tribuna de los estudiosos de Spinoza: "Convencida de que los pensamientos de Spinoza tienen en el presente su vida más activa en la humanidad serena de las obras de Anatole France, la *Societas Spinozana* pidió al gran escritor que le escribiese el preámbulo del tercer tomo del *Chronicon Spinozanum*", así se lee en el *Chronicon* mismo. Eso ocurría en enero de 1924; Anatole France se hallaba entonces mortalmente enfermo. Adolphe S. Oko, erudito investigador del espinocismo que se encontraba en esos días en París, dirigió a P. L. Couchoud, espinocista, en cuya casa vivía France, unas líneas rogándole que pidiese al escritor ilustre un pensamiento sobre Spinoza. He aquí las palabras que Anatole France dictó: "Para hablar adecuadamente de Spinoza, sería menester volver a encontrar los acentos de Lucrecio cuando habla de Epicuro.

"Spinoza es uno de los grandes héroes de la humanidad. Ha arrebatado a los hombres el vano temor y la vana esperanza de ser inmortales, haciéndoles sentir y experimentar que son eternos".

•

Contemporáneo de Renán fué Charles Renouvier (1815-1903). Su actitud frente a Spinoza era totalmente distinta de la del escritor de *El porvenir de la ciencia*. Numerosas son las obras de Renouvier; numerosos sus artículos en la *Critique Philosophique* y en la *Critique Religieuse*. Era adversario de la concepción de Spinoza porque es de las que ven en la vida moral del hombre la manifestación de una realidad o de una ley que supera y excede al hombre. Repudiaba las teorías de ese género, teorías entre las que se incluyen doctrinas aparentemente tan dispares como el misticismo y el materialismo, como el evolucionismo del siglo XIX y el determinismo cien-

tífico del siglo XVII. Renouvier examinó el pensamiento de Spinoza y lo rechazó especialmente por lo que contiene de negación del libre-arbitrio, tan inherente a la vida intelectual como a la vida moral. En su fecunda obra de pensador y de crítico Renouvier se movió por inspiraciones diversas, no siempre congruentes entre sí. No nos toca detenernos en sus ideas ni señalar tampoco las relaciones que con ellas tiene, aunque a primera vista parezca extraño, el movimiento de la filosofía pragmatista. Lo que nos importa es dejar sentado que Renouvier, historiador y catador de los sistemas filosóficos, los distinguía en dos grupos: Los del uno, preocupados por la razón puramente teórica, niegan toda posibilidad a la vida moral, a la vez que afirman el infinito, la necesidad absoluta, la sustancia, el panteísmo y, con él, el fatalismo histórico. Las doctrinas del otro grupo, según Renouvier, atienden igualmente a los intereses prácticos y a las preocupaciones teóricas y afirman lo finito, la libertad, la realidad fenomenal. Al panteísmo oponen el teísmo. Se trata de posiciones mentales incompatibles entre sí e inconciliables. Charles Renouvier optó por la segunda de estas actitudes y, naturalmente, fué antiespinociano sin transigencia.

Al ocuparnos de Renán y de su posible relación con el espinocismo, señalamos que no se podía decir que el escritor, tan admirador de Spinoza, haya sido su discípulo en el orden metafísico. Sin embargo, cabía reconocer una estrecha afinidad entre el autor francés y Baruj Spinoza porque, como en este último, en Renán es el culto de la razón el medio de asegurar la moralidad humana, el medio de hacer posible la inmortalidad del hombre. También la moral de otro autor francés tendría relación con la de Spinoza, a juzgar por una apreciación que acerca de este problema se suele enunciar. Para Worms [1]) es Maurice Barrès (1862-1923) "el mejor discípulo de Renán". En *Bajo el ojo de los bárbaros* y *Un hombre libre*, Barrès sería a su manera espinocista. Lo que ante todo im-

1) René Worms, *op. cit.* pág. 222.

presiona en la moral de Barrès es el *egoísmo,* pero no se trata de un egoísmo vulgar, sino de ese egoísmo teórico de que habla Kant y que es privilegio de espíritus eminentes. Así discurre Worms para afirmar la vinculación entre Barrès y Spinoza, con argumentos no siempre convincentes. Worms se funda en que el llamado egoísmo de Barrès se parece al del estoico que se encierra en sí mismo para escapar a la presión del mundo exterior y encontrar en su alma el contento y la paz. Como el del estoico, este egoísmo se acomoda perfectamente con la más amplia y plena expansión del yo: "unirse espiritualmente con las cosas, penetrar por la inteligencia el universo entero, es elevar y ensanchar el yo, es variar las imágenes que pasan a cada instante ante sus ojos y regocijan por la diversidad su móvil atención". En las primeras páginas de *Bajo el ojo de los bárbaros,* Barrès hace comentarios concernientes a la unión del espíritu con el universo. Para Worms, también Spinoza funda su moral sobre el egoísmo del conocimiento y del amor, y, por eso, en nuestro filósofo se hallarían los dos momentos del estoicismo: el estoicismo que encierra al individuo en sí mismo y el que le muestra en Dios su felicidad. Sin duda, en Barrès obran otros factores, fuera del espinocismo. Pero en todo caso, Barrès en su libro *Un hombre libre* recuerda a Spinoza; hasta habla de Spinoza como modelo de conducta. En un pasaje de *Bajo el ojo de los bárbaros,* hace el elogio de Spinoza y habla de horas en que se sueña con "Baruch de Spinoza que, cansado de meditar, sonríe a las arañas que devoran a las moscas" [1]).

También, a propósito de Paul Bourget —diez años más joven que Barrés— se puede hablar de influencia de Spinoza. Bourget conocía a nuestro filósofo; lo había leído y supo estimarlo. Su obra literaria revela preocupaciones de orden intelectual y moral. Hablando de él, dice Albert Thibaudet: "Zola es un temperamento sin cultura. Sería excesivo decir que Bourget es una cultura sin temperamento, pero en fin, es un nove-

1) Maurice Barrès, *Sous l'Oeil des Barbares,* ed. Emile Paul, París, 1911, pág. 81.

lista inteligente, que en los *Ensayos de Psicología* se ha mostrado muy hábil en el manejo de ideas complejas y literarias. Discípulos de Taine ambos, Zola tomó de él lo que toma el vulgo, Bourget lo que han tomado las letras; ninguno de los dos lo que de él pudieron tomar los filósofos" [1]). Thibaudet confronta las tendencias de Zola y Bourget, y refiriéndose al *Discípulo* de este último indica que se trata de la novela de dos psicólogos, el maestro y el discípulo. Taine, que le sirvió más o menos de modelo, en una carta que le dirigió le hizo reproches serios. Como a otros autores, a Taine, p. ej., a Bourget también le impresionaba cuanto Spinoza dice sobre las pasiones del alma en el tercer libro de la *Ética*. Sobre todo le impresionaba la concepción de Spinoza —Bourget no la aceptaba— que confiere autonomía a la pasión lo mismo que a toda idea, como si la pasión y la idea tuviesen existencia independiente, con prescindencia del ser apasionado o pensante. El tema, como dijimos, interesa a Bourget. En *Estudios y retratos*, señala el mismo error en Racine, discípulo de Descartes:

"Cartesianos por sistema o por temperamento, los escritores del siglo XVII muy a menudo cometen el error de considerar la pasión como existente por sí misma, y sin dejar lugar para tomar en cuenta a la criatura que encarna esa pasión. El tercer libro de la *Ética* de Spinoza contiene el desarrollo de toda esta psicología. Racine y La Bruyère la hicieron objeto de las más completas aplicaciones. En la realidad, no hay pasiones, solamente hay criaturas apasionadas, como no hay pensamientos y sí solamente criaturas pensantes".

Pero Bourget que objetaba la concepción espinociana sobre las pasiones, no pasó por alto lo que Spinoza dice en el escolio de la proposición 35 de la tercera parte de la *Ética* sobre los celos. Así se comprueba en su *Fisiología del amor moderno*, donde habla de los "celos de los sentidos":

"Son los más simples de todos y, creo, los más comúnmente conocidos. Me resulta una ironía deliciosa el hecho de que

---

1) Albert Thibaudet, *Histoire de la litterature française*, Americedit. Río de Janeiro, t. 2, pág. 165.

la mejor definición de esta brutal locura haya sido redactada ¿por quién? Os lo daré, en cien, en diez mil... Pero no busquéis, señora; ¿dónde habréis de conocer el nombre de Baruj de Spinoza? Ese hombre, señora, era un pequeño judío que escribía hace poco más de cien años en Holanda. ¿Tenéis colgado en un rincón de vuestro *hall* o de vuestra salita, un cuadrito flamenco, algún interior de un matiz oscurecido, algún paisaje sumergido en niebla, con espesas nubes en el horizonte? Junto a una ventana de una de esas habitaciones apacibles y ante uno de esos horizontes, evocad la pálida y enclenque figura de un buen hombre tísico, de larga nariz cargada de gafas, y trabajando para ganarse la vida. Pulía lentes destinados a los astrónomos. Este pobre diablo solitario interrumpe su labor a fin de comer una sopa de leche que le trae una obrera hija de Flandes que le mira con la compasión de una mucama abundante para un moribundo de treinta y cinco años. El buen hombre se entretiene a veces en buscar una tela de araña en un rincón de su cuarto, luego otra. Toma la araña de la primera tela y la arroja en la red tendida por su vecina. Los dos bichejos se persiguen, se desafían agarrados de sus patas velludas en las mallas de la red que tiembla. Uno de ellos triunfa y envuelve a su rival aún viviente con una mortaja que teje en algunos segundos. Ante eso el hombre estalla en risa. Pasa a su mesa de trabajo y se pone a escribir sobre Dios, sobre el alma, sobre las pasiones humanas. Y bien he aquí los términos en que habla de esos celos que nos ocupan: "Aquel que imagina que la mujer a quien ama se entrega a otro, no solamente se entristece por el obstáculo que esa dificultad levanta contra su pasión, sino que está forzado a unir a la imagen de lo que ama la imagen del sexo y de las excreciones de otro. Por esto odia a esa mujer, y son los celos, que consisten en una turbación del alma obligada a amar y a odiar a la vez el mismo objeto..." Sí, señora, esta frase de ese pobre Spinoza se encuentra en su gran tratado la *Ética*, parte III, proposición XXIV, escolio...". En otro pasaje Bourget cita una frase del filósofo Cousin "ministro, académico, gran cruz de muchas órdenes y que en su vida no ha

escrito una línea con la fuerza de las que ese día trazó el pequeño judío holandés" [1]).

Psicólogo agudo, como observador y como teorizador, empeñado en hacer de la psicología una ciencia, fué Theodule Ribot (1839-1916). Como al inglés Maudsley y al alemán Müller, a Ribot le parecía insuperable la concepción de Spinoza sobre la vida pasional del hombre. Ribot recuerda a Spinoza en su *Psicología de los sentimientos.* Censura las concepciones de distintos autores sobre la materia a que dedica ese libro y subraya, en sus últimas líneas, que en el escolio de la proposición IX de la tercera parte de la *Ética* de Spinoza se encuentra la orientación acertada respecto de las pasiones. Más todavía, Ribot reconoce que cuanto él dice sobre los sentimientos está inspirado en un pensamiento de Spinoza. He aquí las palabras del psicólogo: "Entonces, el hecho primordial de la vida afectiva es la tendencia y no podríamos terminar mejor que citando de Spinoza el siguiente pasaje que resume todo el espíritu de este libro: "El apetito es la esencia misma del hombre, de la cual derivan necesariamente todas las modificaciones que sirven para conservarlo... Entre el apetito y el deseo, no hay ninguna diferencia, sino que el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo. De todo esto resulta que lo que da fundamento al apetito y al deseo, no es que se haya juzgado que una cosa es buena; sino, al contrario, se juzga que una cosa es buena porque se tiende a ella por el apetito y el deseo" [2]).

Aún debemos mencionar a otro psicólogo francés: Joseph Segond. Segond, nacido en 1872, ha dictado cátedra en liceos y universidades francesas. Autor de numerosos escritos, entre ellos uno con el título *La Prière,* estudio de psicología religiosa, ha publicado también una *Vie de Benoît Spinoza.*

---

1) Paul Bourget, *Physiologie de l'Amour Moderne, Fragments Posthumes d'un ouvrage de Claude Larcher, recueillis et publiés par Paul Bourget, son executeur testamentaire,* ed. Alphonse Lemerre, París, 1891, págs. 220-222.

2) Th. Ribot, *La Psychologie des Sentiments,* ed. Alcan, París, 1896.

Para Segond, Spinoza fué el más psicólogo entre todos los filósofos. Pero esta afirmación no excluye que en escritos sobre temas de psicología tome en cuenta las conclusiones a que han llegado los autores contemporáneos más representativos en esta disciplina. Para él, el verdadero fin del hombre está en la plenitud de una existencia superior que se logra por la cooperación de lo orgánico y lo espiritual. Segond sostiene que el razonamiento —y es ésta una idea espinociana— es el acto esencial del espíritu. Por eso dedica la mayor parte de su obra de psicólogo a analizar el razonamiento, conclusión intelectual de nuestras tendencias, encarnación ideal de nuestra personalidad. La personalidad humana —también aquí hay reminiscencia de Spinoza— es para Segond, "una espiritualización de la vida pasional". Pero el autor que dice esto tiene presente la relación de lo psíquico con lo orgánico. Los sentidos abiertos sobre el exterior aportan su confusa contribución a la conciencia vaga de lo que somos; el universo todo entero, que es el nuestro, se configura según una indistinción relativa en el sentimiento general de nuestra existencia individual. "Pero —agrega Segond— no se habrá de confundir esta posesión afectiva de todas las cosas por la síntesis inmediata de las impresiones que nos las incorporan, con la visión intelectual de esas mismas cosas ordenadas y que resulta de una construcción analítica (aunque práctica esencialmente) de nuestro universo conocido. Es precisamente a esta posesión directa del mundo indistinto que se aplican exactamente las tesis profundas de Spinoza y de Leibnitz, cuando estos dos filósofos sólo nos permiten el acceso a las cosas extrañas por el intermediario refractor de nuestras modalidades corporales". En Spinoza, pues, ve Segond, junto al más psicólogo entre los filósofos, a uno de los autores de una teoría ajustada sobre la relación entre conocimiento racional y conocimiento sensible.

Jules Lagneau (1851-1894), en varios de sus escritos, entre ellos *L'existence de Dieu*, siguió en más de un punto inspiraciones procedentes de Spinoza. Con Spinoza, pensaba que Dios no es una potencia trascendente, sino que es en el hombre algo inmanente, principio de su felicidad moral. Emille Chartier

(Alain), autor de unos recuerdos concernientes a Lagneau, en sus enseñanzas de profesor de liceo y en sus *Propos D'Alain* mencionaba a Spinoza y sabía seguirle. René Berthelot le dedica unas líneas en las que traza una imagen viviente de su espíritu y señala su influencia en la formación filosófica de la juventud francesa. Indica que la reputación de *Alain* se debe "en parte a la unión de sus dotes literarias y sus dotes filosóficas y a que, mezclando la lógica a la fantasía y al humor, ha sabido unir a un pensamiento inspirado totalmente en los principios racionalistas de un Descartes y de un Spinoza, una multitud de observaciones, de ocurrencias paradójicas, salidas de tono, comentarios siempre nuevos sobre la vida cotidiana y contemporánea: por lo que podría ser llamado un espinocista montaignizante, o, si se prefiere, un socrático moderno a quien sus gustos naturales inclinarían hacia el "cinismo" de Antístenes, pero que anima y suscita una admiración indefectible al idealismo de Platón; un Diógenes en americana, que del fondo de su tonel se esfuerza en apartar, aunque sea la sombra de Alejandro, todo lo que le parece esconder la luz del sol inteligible. Es, sin duda, quien ejerce hoy en Francia la más estimuladora influencia sobre los aprendices filósofos" [1]). Estas palabras de Berthelot reflejan fielmente el espíritu de Chartier, autor de un agudo ensayo sobre Spinoza como creador de una doctrina laica de la sabiduría.

Cuando Emile Saisset publicó en 1844 la primera traducción de las obras de Spinoza, le agregó una introducción para, según lo declara él mismo, servir de guía al lector. Pero ya se proponía entonces refutar al filósofo, pues Spinoza y el panteísmo fueron para él motivo de preocupación continua. Advertía los progresos del panteísmo y pensaba que era necesario, ùrgente, combatir al enemigo. En 1860 escribió una *Introducción crítica a las obras de Spinoza,* en dos partes que en conjunto llegan a casi 400 páginas. La primera es de exposición del espinocismo, la segunda de crítica. La exposición es sin duda

1) René Berthelot, *Quelques philosophies des sciences,* en *Revue de Métaphysique et de Morale,* año XXX, 1930, p. 183.

más estimable que lo que de Spinoza dijeron en el siglo XVIII quienes lo combatían llamándolo materialista o le seguían, sin confesarlo, en algunos aspectos de su doctrina. Pero ciertamente lo que más interesa a Saisset es el daño que acarrea a las almas la aceptación de la filosofía espinociana. Después de relatar la historia del resurgimiento de Spinoza que comienza en Alemania en los últimos años del siglo XVIII, cuenta en unas páginas la vida del filósofo. Spinoza tuvo una existencia feliz, en una paz profunda y en una independencia absoluta. Pero la *Ética* es para Saisset "un monumento extraño". Ella contiene ideas que a juicio del mismo traductor de Spinoza a la lengua francesa, deben ser rechazadas.

Pasaron los años y se hicieron en francés otras traducciones de Spinoza, entre ellas la excelente y erudita de Ch. Appuhn. Se escribieron libros sobre el filósofo, no para combatirlo, sino para poner en evidencia lo que en su obra hay de admirable esfuerzo de un alma por comprenderse a sí misma y por comprender el mundo. De entre los expositores y comentaristas franceses de Spinoza, que han contribuído a mantener vivo el interés por su filosofía y se han asimilado sus ideas fundamentales, aunque a menudo presentándolas a la luz de sus peculiares concepciones propias, debemos mencionar especialmente a Paul-Louis Couchoud, a Víctor Delbos y, sobre todo, a León Brunschwicg.

Couchoud es autor de una obra sobre Spinoza, publicada en 1902 en París. Ella contiene un relato de la vida del filósofo y una apreciación y exposición de su doctrina, con la particularidad de asignar, dentro del conjunto de los escritos de Spinoza, un valor sobresaliente al *Tratado Teológico-Político*. Couchoud le dedica precisamente la primera parte de su estudio.

Víctor Delbos (1862-1916) consagró a Spinoza dos libros de los que hemos recogido muchas enseñanzas provechosas. Su exposición sólo muy pocas veces es más entusiasta que estrictamente fiel a la intención de Spinoza. Lo habitual es que Delbos penetre en lo más profundo del pensamiento de Spinoza y lo presente con un brillo y un vigor excepcionales. A través de

las elocuentes páginas en que estudió a Spinoza ha tenido siempre presente un equívoco que malogra la comprensión exacta del espinocismo: el equívoco que nace de la calificación de la filosofía espinociana como doctrina panteísta. Si por panteísmo se entiende la identificación de Dios con la suma de las cosas que percibimos en eso que llamamos mundo, Spinoza *no es* panteísta. Sólo cabe hablar de un panteísmo de Spinoza, si por panteísmo se entiende la identificación de Dios con aquello que en el mundo hace a este mundo inteligible para nuestra razón. Delbos no sólo ha sido un extraordinario expositor y comentarista de las teorías de Spinoza, sino también un eximio historiador de la influencia espinociana en la cultura europea, especialmente en la filosofía alemana desde Leibnitz hasta Hegel. Maurice Blondel publicó en el segundo volumen del *Chronicon Spinozanum* (1922) las notas de una clase de Delbos sobre Spinoza que quedó inédita a su fallecimiento y que había sido estenografiada por uno de sus discípulos. Blondel admira la exposición de Delbos como una suerte de "espinocismo viviente". ¿No recuerda a Spinoza la concepción del propio Blondel sobre Dios y sobre la relación del hombre con la divinidad?

León Brunschwicg (1879-1944) es autor de la más valiosa obra sobre el pensamiento de Spinoza que se haya escrito en Francia y una de las más estimables en la bibliografía espinociana universal. Para él, la filosofía de Spinoza —acontecimiento en la historia de la cultura europea— es un "idealismo dinámico". "El objeto de Spinoza es demostrar, realizar, podría decirse en razón del carácter esencialmente práctico de la dialéctica espinocista, la conquista de la conciencia. De ello resulta que su obra comporta dos teorías antitéticas: una teoría de lo inconsciente, que está en el punto de partida; una teoría de la autonomía, que está en el punto de la llegada". Según palabras de León Brunschwicg, el cartesianismo requería una refundición de la noción de la conciencia en un sentido puramente espiritualista. Con su obra, Spinoza cumplió lo que necesariamente faltaba al cartesianismo. El filósofo de la *Ética*, con su afirmación de la inmanencia de la causalidad,

suprimió toda relación extrínseca, es decir, ineludiblemente material entre el hombre y Dios; con la identificación del entendimiento y la voluntad, Spinoza hizo del juicio la función esencial del espíritu; con la tesis del paralelismo de la extensión y el pensamiento, puso fin a toda imaginación de contacto entre el cuerpo y el alma. Éstas son palabras de Brunschwieg al apreciar la filosofía de Spinoza y es suficiente con meditarlas al meditar sobre la doctrina filosófica de Brunschwieg mismo, para advertir cuánto de Spinoza hay en el pensamiento del sagaz comentarista. Mucho, sin duda, pero el espinocismo que es factor viviente en la filosofía de Brunschwieg tiene los caracteres propios de la interpretación de *Spinoza et ses contemporains*. León Brunschwieg recibió fuertes inspiraciones de Baruj Spinoza. ¿Significa esto que sea su discípulo? El mismo Brunschwieg se planteó la pregunta: *¿Somos espinocistas?* Al contestarla, lo hace en términos afirmativos. Después de discurrir sobre el sentido esencial del espinocismo, muestra lo que en el espinocismo hay de lección permanente para todo pensador. Concluye: "Es por eso que, en la medida en que sabremos movernos de la ciencia a la religión como de la verdad a la verdad, sin romper la unidad indivisible del espíritu, sin renunciar a la plena luz de la conciencia, tendremos el derecho de decir que somos espinocistas" [1].

No podríamos terminar este capítulo de la historia del espinocismo en Francia sin referirnos al más ilustre filósofo francés de nuestro tiempo. ¿Tiene alguna relación con ideas de Spinoza la filosofía de Henri Bergson? En la *Evolución Creadora* dedica Bergson unas páginas al autor de la *Ética*, más para reprobar su *geometría* que para exaltar la viviente *intuición* que las sentencias rígidas expresan. Sin embargo, en *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson desarrolla pensamientos que coinciden con algunos de Spinoza. Nuestro filósofo distinguía entre la moral de la obediencia a las normas de una sociedad y la moral de la fraternidad humana en el

1) León Brunschwieg, *Sommes nous spinozistes?*, en *Chronicon Spinozanum* t. V, 1927, p. 53.

amor Dei. ¿No se trata de una anticipación de la diferencia que Bergson afirma entre moral *cerrada* y moral *abierta*? Spinoza hablaba de una religión de acatamiento a las enseñanzas de las Sagradas Escrituras y de una religión consistente en la identificación con el principio absoluto de la realidad. Bergson define una religión *estática* y otra *dinámica* y cuanto dice de la inspiración que caracteriza a la segunda recuerda a la *beatitud* de nuestro filósofo. Spinoza llegaba por la *scientia intuitiva* a vislumbrar lo absoluto de que deriva la *natura naturata*, el mundo modal que conocemos con nuestra experiencia común y con la ciencia. Lo que la intuición bergsoniana percibe como fondo último de lo existente que se va haciendo, podría, con términos espinocianos, llamarse *natura naturans*. Extraño y fértil destino el de la metafísica de Spinoza. A pesar de haber sido censurada tantas veces por su carácter aparentemente estático, por su afirmación de una sustancia supuestamente hierática, inmóvil, ha fecundado, en grados diversos y por caminos distintos, las doctrinas de los tres grandes pensadores evolucionistas de la edad contemporánea: Hegel, Spencer y Bergson.

CAPITULO XI

LA FILOSOFÍA DE SPINOZA EN RUSIA, ITALIA Y LOS PAÍSES NÓRDICOS

El espinocismo en Rusia: Soloviev, Tolstoy y Kropotkin. — La influencia de la filosofía de Spinoza en Italia, según Gentile: Miceli, Gioberti, Spaventa. — El espinocismo en los países nórdicos: Thorild, Schack Staffeldt, Pehr Assarsson, Forsberg, Vold. Ellen Key. — Höffding, comentarista de Spinoza. La influencia espinociana en la Psicología *de Höffding.*

En las páginas precedentes vimos la acción que, por vía de atracción o de rechazo, ejerció el pensamiento de Spinoza en momentos y en personalidades de significación sobresaliente en la cultura de varios países. Nuestra labor está, sin embargo, inconclusa todavía. Junto a naciones, como España, por ejemplo, en las cuales no se percibe una gravitación del pensamiento filosófico de Spinoza, quedan otras donde sí cabe reconocer en alguna medida la influencia del espinocismo. Tal acontece con Rusia, Italia y los países nórdicos.

En el capítulo IX conocimos, a través de la autorizada opinión de A. Deborin, cómo en la Rusia actual las ideas de Spinoza gozan de particular favor en los círculos de intelectuales marxistas. Esta adhesión a las concepciones del autor de la *Ética* tiene su fundamento en la afirmación de un parentesco directo entre el marxismo y la filosofía de Spinoza. Existiría una muy estrecha y precisa relación entre la teoría

filosófica juzgada como propia del marxismo y ciertos aspectos de la doctrina espinociana. En lo sustancial este punto de vista, expuesto ya por Jorge Plejanov en *Las cuestiones fundamentales del marxismo,* puede expresarse así: en el espinocismo despojado de su "apéndice teológico" tiene un definido antecedente la filosofía marxista. Esta filosofía no es un materialismo mecánico, sino una concepción que ve en lo físico y en lo mental un único proceso, en cambio continuo. Pero si bien en Spinoza se hallaría el núcleo de las concepciones metafísica y gnoseológica del marxismo, éste encierra, acerca de la sociedad y sus transformaciones, una teoría totalmente ajena a las ideas de Spinoza.

Tendríamos así en Rusia una suerte de filosofía oficial que pretende atribuir a Spinoza algunas de sus nociones cardinales. Pero aun con prescindencia de esta modalidad teórico-política del pensamiento ruso en los últimos tiempos, cabe hablar de las ideas de Spinoza en Rusia. Nuestro escaso conocimiento de la filosofía rusa sólo nos permite decir que al margen de los glosadores e intérpretes del marxismo hubo en Rusia escritores para quienes la filosofía de Spinoza fué motivo de atención particular. Entre ellos hemos de mencionar a Vladimir Sergevich Soloviev (1853-1900), autor de obras, como *Historia del materialismo, Historia de la Ética* y *La justificación del bien,* en las cuales, a juzgar por exposiciones que de ellas hemos leído, se mostraría serio conocedor de Spinoza. Con nuestro filósofo habría coincidido Soloviev al admitir en toda realidad, junto a un lado físico, uno espiritual. Además, habría tomado de la *Ética* la idea de la absoluta unidad de lo existente. A estas nociones agregó el pensador ruso doctrinas ajenas al espinocismo, procedentes, unas, de las teorías evolucionistas y, otras, del cristianismo.

También León Tolstoy (1828-1910) conocía a Spinoza. En *La verdadera vida* lo menciona entre los "mejores hombres" que han sabido dar, con más o menos precisión, la respuesta acertada al problema de la existencia humana. Tolstoy había

leído los escritos de nuestro filósofo y no es aventurado sostener que concuerda con él en más de un punto de su propia concepción acerca del mundo y del hombre y sus deberes. Sin que se pueda afirmar con certeza que se trate de ideas tomadas exclusivamente de Spinoza, el escritor ruso coincide con el autor de la *Ética* en apreciaciones sobre la psicología del hombre. Tolstoy, en una de sus reflexiones filosófico-morales, expresa acerca de la personalidad humana y sus mutaciones ideas que se asemejan a algunas de Spinoza. Meditó sobre el destino de la criatura humana y, naturalmente, se vió conducido al examen de la cuestión de la inmortalidad. Al resolverla, niega toda supervivencia personal, pero, lo mismo que Spinoza, sostiene que hay algo eterno en el hombre. Como para Spinoza, para Tolstoy ese algo es la Razón, aquello que, siendo impersonal, es lo genuinamente humano en cada hombre y le une a un principio universal. Concuerda con Spinoza en la tesis que encuentra en el conocimiento cierto la justificación de la fraternidad entre los hombres y hace de la razón el instrumento capaz de revelar al ser humano la verdad sobre su puesto en el Cosmos. Tolstoy discurre sobre el Amor con mayúscula y sobre la Razón como principios comunes al hombre y al fundamento último de la realidad. También en esto coincide con nuestro filósofo como coincide con él al indicar que la práctica de normas racionales y el esfuerzo por realizar el Amor conducen al hombre a la felicidad.

Sabio geógrafo, primero, y, después, escritor sobre temas político-sociales y literarios fué el príncipe Pedro Kropotkin (1842-1921). Entre sus libros se encuentra uno publicado tres años después de su muerte, con el título *La ética, su origen y desarrollo* y del cual se ha editado una versión española. Kropotkin dedica a nuestro filósofo unas páginas donde expone más o menos exactamente algunas de sus ideas. No es, en verdad, del todo acertada su interpretación del determinismo espinociano, pues el expositor no ha percibido lo singular de la manera en que Spinoza concilia las nociones

de necesidad y libertad. En cambio, más ajustada es la presentación de algunos pensamientos espinocianos en materia de psicología. Porque Kropotkin no ha penetrado el auténtico sentido de la metafísica de Spinoza pues llega a decir que la ética espinociana es "totalmente científica", olvidando su peculiar religiosidad: "Nada sabe de argucias metafísicas ni de mandamientos supremos. Sus conclusiones fluyen del conocimiento de la Naturaleza y del Hombre en particular".

Kropotkin cree que Spinoza concibió "la moral más elevada", pero al propio tiempo hace suya la crítica de Jodl a esta moral: "Spinoza miró en la ética más profundamente que nadie. Lo moral es para él, a un tiempo, humano y divino, egoísmo y negación del propio yo, razón y afecto (voluntad), libertad y determinismo. Dejó totalmente de lado las tendencias sociales del hombre. Tomó en cuenta las aspiraciones que nacen de la vida social y que deben vencer a las tendencias puramente egoístas; pero, la vida social resultaba para él algo secundario, mientras colocaba la satisfacción de la propia y plena personalidad por encima de la idea de colaboración y convivencia social". Ello se debió a que en el siglo XVII, cuando se producían matanzas en masa en nombre de la "verdadera fe", era objeto principal de la ética desvincular la moral de las virtudes cristianas. Al dejar el vacío denunciado por Jodl, Spinoza pudo haber querido evitar la provocación de mayores odios "con la defensa de la justicia social, es decir, de ideas comunistas, que en aquellas épocas proclamaban los movimientos religiosos". Kropotkin concluye su juicio sobre Spinoza: "Imponíase en primer término la afirmación de los derechos de la independencia personal, de la razón autónoma. Y al construir su moral sobre la base de mayor felicidad, sin "recompensas en el cielo", le fué necesario romper de una vez por todas con la ética teológica sin caer ni en el "utilitarismo", ni en la ética de Hobbes y sus sucesores. De todas maneras, la deficiencia señalada por Jodl en la ética de Spinoza es fundamental". Spinoza "fué un continuador de Descartes", y "si prosiguió el desarrollo de las concepciones de la Naturaleza de éste, coincidía, empero, con

Hobbes en la negación del origen divino de los conceptos morales", aun cuando no podía aceptar la moral de Hobbes, fundada en la presión del Estado. Kropotkin no reconoce de manera concluyente que la moral de Spinoza era a un tiempo "naturalista" y "mística", ni mide el verdadero significado de la fórmula "utilitaria" de Spinoza según la cual el primer deber de la conducta es perseverar en el propio ser.

* * *

Durante el siglo XVIII y en los primeros años del siglo XIX la filosofía de Spinoza era poco conocida en Italia, a causa, según lo sostiene Gentile, de la dificultad extrema de encontrar sus libros, vedados por razones obvias. Pero en escritos de Vico, el más ilustre pensador de Italia en el siglo XVIII, el lector en lengua italiana encontraba ideas caracterizadas por notables coincidencias y convergencias con el pensamiento de Spinoza [1]). En los últimos cien años, en cambio, habría un influjo directo de concepciones espinocianas en pensadores italianos. Así lo sostiene Gentile con argumentos que en el mejor de los casos probarían que fué harto restringida la repercusión del espinocismo en la filosofía italiana desde las primeras décadas del siglo XIX hasta hoy.

Vicenzo Miceli (1733-1781) era un pensador italiano del siglo XVIII al cual se puede calificar como espinociano. Adversario suyo fué Tommaso Rossi, diez años más joven. Como en otros países, también en Italia toda adhesión pública a la doctrina de Spinoza provocaba una reacción enérgica. Rossi fué, así, el más destacado antiespinociano de su tiempo.

"Cuando también en Italia maduraron las ideas y las tendencias del movimiento romántico, se hizo manifiesto en medios cultos de ese país el interés por el espinocismo y se comenzó a estudiar a Spinoza apasionadamente." Con retardo se cumplía en Italia un proceso similar al que se había producido

---

1) GIOVANNI GENTILE, *Spinoza e la filosofia italiana*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V, 1927, págs. 104-110.

en Alemania en los años de transición del siglo XVIII al XIX. Un pensador ha de ser recordado aquí de manera especial: Vincenzo Gioberti (1801-1852). Sacerdote y adicto a las ideas republicanas, Gioberti puso en evidencia su interés por la filosofía de Spinoza alrededor de 1830. Por sus convicciones hubo de dirigirse a Francia, donde entró en contacto con escritores y filósofos. Sus simpatías se modificaron con el correr del tiempo, y a su regreso en Italia fué primer ministro del rey Carlos Alberto. Gentile describe el drama del pensamiento de Gioberti como un conflicto entre dos tendencias espirituales opuestas: por una parte, la intuición platonizante de una realidad lógicamente necesaria y absoluta, sin posibilidad de distinción alguna, ni interna ni externa, y con total exclusión de cualquier contingencia histórica; frente a ella, el sentimiento cristiano de la vida de su espíritu, como libertad e individualidad. Gioberti, preocupado por introducir el pensamiento moderno en las actividades del Resurgimiento italíano, no dejó de sentirse atraído por factores intelectuales "naturalistas". Y, así, sus escritos, matizados de panteísmo, fueron incluídos en el Index.

A mediados del siglo XIX entró en escena en la filosofía italiana una figura a la cual Gentile atribuye condiciones sobresalientes: Bertrando Spaventa (1817-1883). Spaventa, que a juicio de Riccardo Miceli, no se elevó "mucho por encima de las habituales mal comprendidas presentaciones del pensamiento extranjero en Italia" [1]), contribuyó más que nadie al auge de la filosofía idealista hegeliana, mientras actuaba en el movimiento por la liberación y la unidad de Italia. Ello se debería, no tanto a méritos de la obra de Spaventa, como al hecho de haber sido centro de propagación de todo un movimiento filosófico. Spaventa, declara Gentile, rindió homenaje a Bruno y a Campanella, sobre todo a Bruno, "mártir del gran esfuerzo del pensar del Renacimiento por conquistar el concepto de un Dios inmanente, o de una Naturaleza infinita,

---

1) RICCARDO MICELI, *La filosofía italiana actual*, traducción de Segundo A. Tri, Losada, Buenos Aires, 1940, pág. 19.

íntima al mismo pensamiento que la piensa: sustancia única, eterna, como la de Spinoza". Ciertamente Spaventa conoció las doctrinas de nuestro filósofo; las estudió profundamente y les dedicó algunos ensayos breves que los admiradores de su autor incluyen entre las contribuciones clásicas a la interpretación de la filosofía de la *Ética.*

Los posteriores escritos italianos de Fiorentino, Acri, Maturi, Tocco, Guzzo y Gentile derivarían, conforme opina el último de ellos, directa o indirectamente, del movimiento iniciado por Spaventa y, por eso, entender a Spinoza se hizo para los estudiosos italianos una necesidad vinculada a la de entender la propia filosofía italiana. Las circunstancias históricas de la cultura italiana hicieron que todo filosofar comenzara en la compenetración con el espinocismo. De ahí se originaron ediciones y traducciones de la *Ética,* una de las cuales está acompañada de eruditas anotaciones del propio Gentile.

La filosofía italiana, ligada al movimiento filosófico internacional, se halla unida a su propia tradición y sus cultores rinden tributo a Bruno, Vico y Gioberti. Para Gentile, estos autores sólo pueden entenderse en su significado real y en su alcance histórico a favor de una suficiente familiaridad con la filosofía de Spinoza, expresión coherente, precisa, de los motivos que agitaron el filosofar tumultuoso de Bruno. Con su rígido naturalismo, la filosofía de Spinoza es la piedra de toque para la concepción de Vico que culmina en una visión idealista de la historia. Y también la primera fase de la filosofía de Gioberti, expresada en la célebre fórmula "el ente crea lo existente", ha de entenderse a la luz del espinocismo.

Los apóstoles del Resurgimiento italiano, como Mazzini y Gioberti, tenían, dice Gentile, una fe espiritualista porque creían y enseñaron a creer en la realidad de las ideas; "no en la realidad que se encuentra materialísticamente ya existente, gobernada por férreas leyes inderogables, sino la que no existe y debe existir y existirá si el hombre se empeña en ello con la potente fuerza de la voluntad, que es como decir con su pensamiento y con su corazón". Y el problema de hoy es por eso mismo problema de ayer, el problema de Spaventa.

Hegel o no, se trata de adquirir acabada conciencia de esta verdad: el mundo es un producto de la energía espiritual. Esta verdad, discurre Gentile, puede conquistarse de dos modos: Uno es el del espiritualismo, abstracto, dualista, que admite, por una parte, a la Naturaleza y, por la otra, al Espíritu. El otro modo consiste en reconocer validez a las razones de Spinoza, el representante más conspicuo de la concepción naturalista del mundo, de la concepción que surge con Platón y con Parménides y para la cual el mundo es lo que el pensamiento piensa y no puede no pensar, y es lo que es con una necesidad intrínseca, signo de su verdad y de su eternidad: el mundo que el hombre encuentra a su nacimiento y al principio de su pensar y al que debe ver tal cual es, comprobarlo, acatarlo y prácticamente conformarse a él.

Para Spinoza fué verdad que todo es Uno, y el hombre mismo con su pensamiento es parte de ello: el hombre fuera del Uno no es nada, en el Uno es todo; en su pensamiento siente el todo y la individualidad finita se ensancha con el aliento del universo. En sí mismo el pensamiento del hombre encuentra a Dios, del cual permanecería alejado si se refugiara en su abstracta espiritualidad, si se apartara del universo infinito que siempre le está presente como explicando espléndidamente la omnipotencia del Creador.

Tales son las opiniones de Gentile sobre el papel de las ídeas de Spinoza en la filosofía italiana. Las hemos expuesto, sin estar del todo persuadidos sobre su acierto. Si el espinocismo realmente fuera un factor estimable en la cultura italiana, ¿cómo se explicaría que Croce, en su *Filosofía de la práctica*, no perciba lo singular de la ética de Spinoza?

* * *

Aún debemos dedicar unas páginas al espinocismo en los países nórdicos. En un trabajo [1]) se indica que en la misma épo-

---

1) Anders Karitz, *Nordischer Spinozismus*, en *Chronicon Spinosanum*, t. V, 1927, págs. 165-179.

ca en que la filosofía de Spinoza era motivo de especial interés para Lessing, Jacobi y Herder, el sueco Thomas Thorild leía la *Ética* y los otros escritos del filósofo y adoptaba, reelaborándolas, algunas de sus ideas. En la obra literaria de Thorild y en sus ensayos filosóficos, se percibe la influencia de la sabiduría espinociana a tal punto que cabe calificarlo como espinocista tanto por su concepción sobre la unidad armónica en que se integra todo, lo grande y lo pequeño, como por varias de sus opiniones sobre las pasiones humanas.

En el siglo XIX se advierte en expresiones literarias de los pueblos escandinavos la acción de ideas de Spinoza. Ella se ejerció, no solamente a través de los pensadores alemanes de la época romántica, pues algunos escritores y filósofos suecos, como Elgström, Höjer y Geijer, leyeron directamente a Spinoza. En Dinamarca, Schack Staffeldt, informado primero sobre las ideas de Spinoza a través de Schelling, trasuntaba luego en sus composiciones poéticas la idea espinociana de la omniunidad de lo existente. Hasta en su lenguaje se descubren claras reminiscencias de frases de Baruj Spinoza. También el danés Hans Brŏchner se interesó en la filosofía de Spinoza, y a mediados del siglo XIX publicó un estudio sobre el filósofo. En la misma época aparecieron en Suecia dos importantes libros dedicados a la obra de Spinoza. Uno de ellos, de Pehr Assarsson, con el título *Sobre la doctrina del Estado de Spinoza y su relación con las de Hobbes y Rousseau* (Lund, 1864); el otro, de N. A. Forsberg, se publicó en Upsala, en 1864 también, con el nombre de *Estudio comparativo de los principios metafísicos de Spinoza y Malebranche.* La primera de las obras que acabamos de nombrar tiene, a juicio de Karitz, el mérito de haber encarado con acierto la relación de las ideas de Spinoza con las de Rousseau. En Cristianía, Noruega, se publicó en 1888 un estudio de Morly Vold sobre *La teoría del conocimiento de Spinoza en su conexión interna con la metafísica espinociana.* Y en tiempos más recientes Ellen Key se ha manifestado admiradora entusiasta de nuestro filósofo. Ella misma relata en uno de sus libros

cómo, a través de la lectura de Goethe, se vió conducida a la obra del pensador de La Haya.

En su *Espinocismo nórdico,* Karitz menciona a Höffding y a Starcke entre quienes han escrito trabajos meritorios sobre Spinoza. En lo que se refiere a Harald Höffding las palabras de Karitz no revelan lo que en el pensador danés hay de origen espinociano. Ciertamente, el libro de Höffding sobre la *Ética* es uno de los más valiosos documentos de la literatura espinociana de los últimos tiempos. Pero Höffding no sólo fué un expositor brillante y un comentarista ingenioso del espinocismo. Su vinculación con la filosofía de Spinoza era honda y no se agota en la exposición y en la glosa, como se comprueba en su *Bosquejo de una Psicología basada en la experiencia.* Allí, en un capítulo intitulado "Alma y Cuerpo", después de exponer sobre la relación entre lo mental y lo corpóreo una concepción que admite, por lo menos provisionalmente, la identidad entre los dos, declara:

"Esta teoría no constituye, sin embargo, una solución completa del problema de la relación del alma y el cuerpo. No es más que una *fórmula empírica* para expresar cómo la relación se presenta *provisionalmente,* cuando, siguiendo las indicaciones de la experiencia, consideramos al mismo tiempo la unión estrecha de lo mental y de lo físico y la imposibilidad de reducir el uno al otro. No sabemos nada sobre la relación íntima del espíritu con la materia misma; admitimos únicamente que *un solo* ser obra en ambos. Pero, ¿qué ser es éste? ¿Por qué tiene una doble forma de manifestación? ¿Por qué una sola no le basta? He aquí tres preguntas que salen del alcance de nuestro conocimiento. El espíritu y la materia nos aparecen como un dualismo irreductible, como el sujeto y el objeto. *Remitimos, pues, la cuestión para más adelante. Y esto no es sólo legítimo, sino necesario, puesto que parece que, en efecto, va mucho más allá de lo que se acostumbra a creer.*

"Sería entender mal la hipótesis de la identidad creer que considera lo físico como lo verdaderamente existente, mientras que lo mental no sería más que un exceso inútil. A lo mental va enlazado todo valor y todo sentimiento del valor y no sería

lícito jamás considerar como "inútil" la producción de cualquier cosa preciosa en el mundo. Ahora, en cuanto a si este algo precioso debe desempeñar algún papel en el mundo material, la hipótesis de la identidad nos demuestra que esto sólo puede ocurrir en cuanto el alma no es capaz de obrar sobre el mundo exterior más que por la mediación del cuerpo. La hipótesis de la identidad, tal como la admitimos aquí, no se interna por otra parte en la cuestión de saber si es el espíritu o la materia lo que constituye lo que haya de fundamental en la existencia. Declara únicamente que la misma cosa que vive, se extiende y reviste una forma en el mundo exterior de los cuerpos, se extiende también en su fuero interno pensando, sintiendo y queriendo. Si nos atenemos firmemente a esta concepción, cae la objeción que se ha hecho [1]) a la hipótesis de la identidad de ser impotente para explicar cómo puede nacer un conocimiento del mundo material en la conciencia. Porque lo que dice la hipótesis de la identidad es precisamente que lo que obra en los fenómenos materiales es de tal naturaleza, que se expresa al mismo tiempo de una manera correlativa, en tanto que conciencia. La sensación que yo tengo en este momento corresponde al estado presente de mi cerebro, *porque es un mismo y único ser el que obra en la conciencia y en el cerebro*: en efecto, no sería posible producir el lado convexo de un arco de círculo sin producir al mismo tiempo el lado cóncavo correspondiente. Decir, con la teoría ordinaria de la acción recíproca, que la excitación provoca un acto cerebral que produce a su vez una sensación por la excitación del alma, o decir, con la hipótesis de la identidad, que la excitación provoca un acto cerebral que es para la conciencia una sensación, es todo uno, desde el punto de vista de la conexión. Admitamos una transformación según la fórmula mp ó según la fórmula $m_1\ p_1\ m_2\ p_2$, y llegaremos siempre al mismo resultado. El hecho de que lleguemos a interpretar nuestras sensaciones como signos de objetos materiales puede explicarse lo

1) Kroman, *Kurzgefasste Logik und Psychologie*, Leipzig, 1890, pág. 120 y siguientes.

mismo: por una de estas hipótesis como por la otra. Nuestras sensaciones no corresponden inmediatamente más que a los actos cerebrales, no a los objetos situados fuera de nuestro encéfalo [1]).

"La fórmula empírica, por la cual terminamos aquí, no excluye en modo alguno una hipótesis metafísica más amplia. La idea fundamental del idealismo que considera al espíritu como lo que se aproxima más a la esencia íntima del ser, se concilia muy bien con la adopción de la hipótesis de la identidad desde el punto de vista empírico. En efecto; ésta, en tanto que fórmula empírica, no dice absolutamente nada sobre la cuestión de saber si las dos formas de la existencia son absolutas o poseen además un valor cuando hacemos abstracción del punto de vista humano. Spinoza hacía una metafísica prematura cuando enseñaba que el pensamiento y la materia son dos atributos igualmente eternos e infinitos de la materia absoluta. No conocemos la materia absoluta, luego no podemos saber si el espíritu y la materia son igualmente esenciales. Por el contrario, la teoría del conocimiento nos lleva a considerar los fenómenos de conciencia como los hechos más fundamentales de nuestra experiencia, puesto que gracias a estos hechos de conciencia (es decir, en definitiva, por medio de nuestras sensaciones) llegamos a conocer los fenómenos materiales. Desde este punto de vista, la concepción más natural sería la que considera la vida psíquica como la esencia y la actividad cerebral que le corresponde como la forma dada, bajo la cual se manifiesta a la intuición sensible. El idealismo metafísico puede desarrollarse lo mismo fundándose sobre la hipótesis de la identidad (lo cual Leibniz, por otra parte, había intentado en su tiempo), [2]) que fundándose, como Lotze, en la teoría ordinaria de la acción recíproca. Pero, sea cualquiera

---

1) He respondido con más desarrollo a las objeciones anteriores y a las demás que se oponen ordinariamente a la hipótesis de la identidad, en mi artículo *Psychische und physische Aktivität* (*Vierteljahrschrift für wiss. Philos.* XV.)

2) *Geschichte der neueren Philosophie*, I, p. 388-392.

el fundamento que se escoja, admitir que la existencia espiritual expresa la esencia más íntima del ser, continuará siendo siempre una simple creencia. Podría perfectamente haber infinitas más formas de existencia que las dos únicas que conocemos, y que por esto mismo estamos inclinados a considerar como las dos únicas posibles.

"Podríamos, pues, ser fácilmente inducidos a error, si se interpretase la teoría de la identidad como un neo-espinocismo. Sin duda va ligada al nombre de Spinoza: sobre él recae el honor de haber sido el primero en sostener esta teoría, y, por esto mismo, de haber sido el primero en traspasar a la vez las teorías opuestas del materialismo y del espiritualismo. Quiso primeramente descartar todas las concepciones imperfectas del ser infinito: no debía de haber, fuera de este ser, nada que no fuese penetrado por él; la materia no podía ser, pues, su límite exterior, sino que debería ser, por el contrario, la forma propia de su manifestación. Fuera de esta relación filosófico-religiosa o metafísica, era impulsado además por su firme creencia en la continuidad ininterrumpida de la serie de las causas físicas. Si es cierto que la actividad mental no puede intervenir en esta serie de causas, no queda sino admitir que las dos actividades, la espiritual y la corporal, en vez de sucederse una a otra, se producen al mismo tiempo (*simul naturâ*), tanto más cuanto que no se dejan referir a una medida común. Spinoza ha visto que la ciencia mecánica de la Naturaleza, fundada por Galileo y Descartes, encerraba los principios y los métodos, según los cuales era necesario explicar todos los fenómenos materiales. Por último, Spinoza se apoyaba también sobre razones de experiencia. Aun cuando la cuestión estuviese resuelta, sin ninguna duda posible para él, filósofo especulativo, por las dos razones *a priori*, pensaba, sin embargo, que sería difícil al vulgo "examinar tranquilamente la cuestión" si no añadía algunas pruebas sacadas de la experiencia. Por esto invocaba primero la finalidad que puede manifestarse en las acciones del cuerpo, aun cuando la conciencia propiamente dicha está ausente, como en los actos instintivos y los estados de sonambulismo; después la propor-

cionalidad que hay entre los estados del alma y los del cuerpo; por último, la analogía del encadenamiento de los primeros con el de los segundos [1]).

"Esta hipótesis nos interesa, aquí, sobre todo porque es la determinación más natural de la relación que une a la fisiología y la psicología. Estas dos ciencias conciernen al mismo objeto, considerado en dos aspectos diferentes, y, para servirnos de una comparación empleada por Fechner, no puede surgir desacuerdo entre ellas, como no podría haberlo entre el que mira el lado convexo y el que mira el lado cóncavo de un arco de círculo. Cada fenómeno de conciencia da lugar a un doble estudio. Ya es el lado psíquico, ya el físico de un fenómeno que nos es más accesible; pero esto no quebranta en modo alguno la relación fundamental que une ambos lados entre sí.

"La hipótesis de la identidad tiene el gran mérito de obligarnos a seguir rigurosamente tanto el método fisiológico como el psicológico. En ningún momento nos permite suspender el estudio fisiológico de las condiciones físico-químicas del cerebro, para acudir a la intervención del "alma"; nos obliga igualmente a tomar en consideración las medias tintas y los grados más sutiles de la vida consciente, para seguir lo más lejos posible la continuidad de los hechos, aun en el dominio psíquico. En las investigaciones particulares, sea de la psicología, sea de la fisiología, no siempre tenemos necesidad de una teoría especial que nos sirva. Toda psicología científica debe admitir una correspondencia, un paralelismo entre los hechos de conciencia y los sucesos que ocurren en el encéfalo. Podemos evitar todas las hipótesis, siempre que nos limitemos a hablar de hechos de conciencia y de sucesos cerebrales *que se corresponden mutuamente*. Así queda la relación entre unos y

---

1) V. Spinoza, *Eth.* II, 1-13; III, 2. V. *Geschichte der neueren Philos.*, I, p. 343-359. Sobre la historia posterior de la hipótesis de la identidad, consúltese en el índice de la obra citada la palabra "Hipótesis de la identidad".

otros flotando en esa indecisión que expresa mejor que nada, en realidad, lo que sabemos acerca de este punto"[1]).

Hemos transcripto las cautelosas palabras de Höffding sobre su concepción acerca de la relación entre alma y cuerpo. Ellas prueban, más de lo que él mismo habría creído, lo mucho que tomó de las doctrinas espinocianas en el campo de la psicología y en el de la metafísica. Sus reflexiones recuerdan a las de Taine que vimos en la capítulo X, y Taine era espinociano. Höffding comienza aceptando *provisionalmente* la teoría espinocista, pero no tarda en discurrir de una manera que habría sido la de Spinoza mismo, si la *Ética* se hubiera escrito en la segunda mitad del siglo XIX, cuando en vez de relación entre *pensamiento* y *extensión,* se trataba ya de la relación entre lo psicológico y lo orgánico. El desarrollo adquirido por la anatomía y la fisiología hizo modificar la terminología del problema que Höffding comenta en las páginas que de él reprodujimos. Pero el problema era esencialmente el mismo y la solución *provisional* que el pensador de Dinamarca le da tiene como fundamento las mismas razones en que Spinoza basa su solución *definitiva.* Y en verdad se trata de una sola solución.

---

1) H. Höffding, *Bosquejo de una Psicología basada en la experiencia,* trad. Domingo Vaca, ed. Jorro, Madrid, 1904, págs. 108-113.

CAPÍTULO XII

EL ESPINOCISMO EN EL PENSAMIENTO DE FREUD Y EN LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO DE EINSTEIN

¿Qué relación tienen con las doctrinas de Spinoza las ideas psicológicas de Freud y la concepción del mundo de Einstein? No es fácil contestar a esta pregunta, pues ni el fundador del psicoanálisis ni el creador de la *teoría de la relatividad* se han dedicado a la especulación filosófica. La respuesta a la interrogación que enunciamos sólo puede lograrse desglosando del conjunto de los escritos de Freud y de Einstein aquellos en que aparecen estudiados problemas que también merecieron una atención especial de Spinoza. La relación posible entre ideas de Sigmund Freud y de Baruj Spinoza habrá de limitarse, en consecuencia, a lo que pudiera haber de común entre la interpretación freudiana de lo psíquico y las doctrinas espinocianas respecto de las pasiones y respecto del dominio que sobre éstas puede ejercer el entendimiento. Pero en ningún caso tendría sentido el someter a un cotejo la teoría del psicoanálisis con el lado estrictamente metafísico del espinocismo. Freud extendió el psicoanálisis más allá de su ámbito y de su finalidad originarios y lo aplicó a otras esferas de la cultura, como la religión, el arte y la ciencia social. Pero en ningún momento enuncia, en sus numerosos volúmenes, pensamientos de carácter metafísico, ni encara los temas que en la obra de Spinoza dieron nacimiento

a la teoría de la unidad de la sustancia, formulada en términos del más definido racionalismo.

Freud mismo, en el tomo XVIII de la *Enciclopedia Británica*, asigna al psicoanálisis el carácter de una terapéutica y de una ciencia de los procesos mentales inconscientes: "Los resultados terapéuticos del psicoanálisis —declara— dependen del reemplazo de actos mentales inconscientes por actos mentales conscientes y son eficaces en la medida en que este proceso tiene significación en relación con la perturbación que está en tratamiento. El reemplazo se efectúa superando resistencias internas en la mente del enfermo". La virtud curativa del psicoanálisis tiene su basamento en una "psicología profunda". Ésta ofrece las premisas doctrinarias de donde derivan unos medios de acción constitutivos de una técnica peculiar. En la frase transcripta y que resume el aspecto médico del psicoanálisis, encuentra Bernhard Alexander [1]) el punto culminante de una supuesta coincidencia entre Freud y Spinoza.

Alexander reconoce que no se percibe una influencia directa del espinocismo en Freud. Médico era este último y se proponía curar a cierta clase de enfermos. Comenzó a edificar una teoría con la esperanza de que ella le suministrara instrumentos útiles para el objetivo práctico que se fijó. Para Spinoza, en cambio, la verdad era por sí sola la más alta aspiración del hombre, era un fin absoluto. Sin embargo, el propio Freud intentó construir toda una psicología, y al hacerlo se salió del dominio de la medicina para ingresar en el de los filósofos, aunque la filosofía como tal nunca le interesó. Freud pudo saber cuánto Jobannes Müller celebraba en su *Fisiología* las ideas de nuestro filósofo sobre las pasiones, y por el fisiólogo alemán pudo enterarse de la teoría espinociana de los afectos. El psicólogo Freud y Spinoza psicólogo coincidirían, además, en que la psicología de los dos es *sin-*

---

1) Bernhard Alexander, *Spinoza und die Psychoanalyse*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V, 1927, págs. 96-103.

ética, en que los dos buscan, no los elementos de la vida anímica, sino una imagen de conjunto del psiquismo.

La conexión entre Freud y Spinoza estaría en que la terapéutica del primero y la moral del segundo concuerdan en perseguir la depuración del alma por obra del entendimiento. Esta coincidencia se comprobaría a través del principalísimo papel que en la obra de Freud desempeña la noción de lo *inconsciente*. El maestro del psicoanálisis llama inconsciente a un proceso cuando "hemos de suponer que fué activo en cierto tiempo aunque en el momento nada sabemos de él". Lo inconsciente es irracional, y elevarlo al plano de la conciencia es hacerlo susceptible de ser sometido al imperio de la razón, por caminos psicológicos que, acaso, se parezcan a los que Spinoza recomienda para lograr la conversión de las *pasiones* en *acciones*. Freud, en definitiva, concordaría con Spinoza al conferir primacía a la razón frente a lo irracional.

Admitamos que así sea, mas no olvidemos cuánto difiere de la de Spinoza la concepción de la vida expuesta por Freud en sus últimos escritos. Para Spinoza, la tendencia a conservar el ser propio es el principio fundamental en la existencia y en la acción de todas las cosas. Es el principio fundamental en la conducta, natural y moral a la vez, del hombre, en quien el perseverar en sí mismo importa el máximo despliegue de la personalidad no menos que la afirmación de la vida. ¿Se puede, acaso, pasar por alto la proposición 67 de la cuarta parte de la *Ética*, donde Spinoza sostiene que el hombre verdaderamente libre, guiado por la razón, en ninguna cosa piensa menos que en la muerte y su sabiduría es una meditación, no sobre la muerte, sino sobre la vida? Spinoza convirtió el principio de inercia, de orden puramente mecánico, en resorte de lo viviente y de la actividad psíquica. Para el hombre perseverar en el ser propio es bregar por la vida, es hacer la vida libre, es decir, racional. Diríase que su doctrina en este punto es una suerte de voluntarismo, pero de una voluntad alumbrada por las mejores luces del entendimiento. Para Freud el entendimiento puede ser un recurso terapéutico, pero en ningún caso un principio capaz de inva-

lidar la recóndita tendencia que preside la existencia humana: tendencia a retornar a lo inerte, tendencia a la muerte. Freud piensa que la vida surgió en un tiempo lejano dentro de la materia bruta, y "la meta de toda vida es la muerte". En *Más allá del principio del placer* desarrolla su concepción sobre el instinto como "una tendencia innata en la materia orgánica, viviente, que la empuja hacia el restablecimiento de una condición anterior". Y todos los instintos, por más que aparezcan como fuerzas propulsoras de la vida no dejan de ser caminos a la muerte [1]). Esta lúgubre presentación de los factores primarios de la vida, cuánto difiere de la concepción de Spinoza para quien es de certeza absoluta que algo hay de eterno en el hombre y para quien la afirmación de la vida es una irrefutable máxima moral. Entre los autores más airadamente hostiles a la doctrina de Spinoza, que valoriza al vivir, se cuenta Schopenhauer, suerte de predicador del Nirvana en un lenguaje occidental. "Largo rodeo hacia el Nirvana" llama un autor [2]) la tesis de Freud según la cual "la meta de toda vida es la muerte". Para Freud el fin de la vida es "un prístino punto de partida que el ser viviente abandonó alguna vez, pero hacia el cual tiende por todos los rodeos de la evolución". Para Spinoza el fin de la vida humana era alcanzar el conocimiento de Dios y la fraternidad en la Razón. Nada hay en Freud de la religiosidad de Spinoza, quedando así como elemento común entre los dos la *práctica* de la elevación de lo inconsciente al plano de la conciencia: en Freud como recurso curativo de perturbaciones psíquicas; en Spinoza, como medio de moralización.

* * *

En los últimos tiempos ningún acontecimiento científico ha tenido tan vasta repercusión como las doctrinas de Albert

---

1) S. FREUD, *Beyond the Pleasure Principle*, trad. inglesa de C. J. M. Hubback, ed. The International Psychoanalytical Press, 1922.

2) GEORGE SANTAYANA, *Diálogos en el limbo*, ed. Losada, Buenos Aires, 1941, págs. 131-147.

Einstein sobre la *relatividad restringida* y la *relatividad generalizada*. Por el hecho de que la teoría de la Relatividad se presenta como una innovación frente a la mecánica de Newton y, sobre todo, porque aporta concepciones originales sobre el tiempo y el espacio, ha suscitado el interés de los filósofos. Si por un lado algunos críticos de la ciencia, epistemólogos, han buscado en ella la confirmación de sus propias tesis acerca de cómo se elabora el saber científico mediante unas normas invariables de pensamiento, por otro lado, comentaristas respetables han indicado supuestas vinculaciones entre la física de Einstein y determinadas filosofías. Y en este último orden de reflexiones no han faltado quienes indicaran en algunos pensamientos del sabio caracteres afines con los de la doctrina de Spinoza. ¿No se puede decir, acaso, que Einstein concuerda con nuestro filósofo en el afán de enunciar una ley universal en que se exprese de manera absoluta el determinismo cósmico? ¿No responden a una tendencia *espinocista* los esfuerzos y la creación intelectual de Einstein, tendientes a unificar lo diverso, a hacer correlativos los conceptos de reposo y movimiento, a hacer del espacio y el tiempo un *espacio-tiempo,* a tornar inseparables las nociones de masa y energía? La física de Einstein excluye la existencia de mundos múltiples y sólo admite como concebible un *universo*. Esto ciertamente puede interpretarse como un eco lejano del monismo de Spinoza, y así se lo ha interpretado, en efecto. Einstein mismo, discurriendo sobre *La unidad de la vida,* afirma: "Mi mente tiene un objeto supremo: suprimir las diferencias. Obrando así permanezco fiel al espíritu de la ciencia que, desde el tiempo de los griegos, ha aspirado siempre a la unidad. En la vida y en el arte ocurre lo mismo. El amor tiende a hacer de dos personas un solo ser. La poesía, con el uso perpetuo de la metáfora que asimila objetos diversos, presupone la identidad de todas las cosas."

Será o no verdad lo que acabamos de transcribir, pero en todo caso, juzgar la teoría física de Einstein a la luz de tal o cual doctrina filosófica es desvirtuar su naturaleza estrictamente científica. El universo que Einstein ha construído perte-

nece al dominio de la ciencia; de ésta son los materiales de la construcción y su novedosa arquitectura responde a la necesidad de resolver problemas de la ciencia misma. No advertirlo y dar al einsteinismo un alcance distinto, importa olvidar cuanto la historia enseña sobre las relaciones entre filosofía y ciencia. Descartes consideraba que toda ciencia requiere como fundamento una metafísica. La física de Newton, sin embargo, ha convivido sin discordias con filosofías distintas. Comte creía que el saber científico es excluyente de cualquier preocupación metafísica. Para Spencer la filosofía era la síntesis de las conclusiones más generales de las ciencias; para Croce los *conceptos* de la filosofía pertenecen a una familia intelectual de rango aristocrático que no admite el menor trato con los *pseudo-conceptos* de las ciencias. Sin embargo, para caracterizar a Kant se dice que operó una revolución *copernicana* en la filosofía. Cabría preguntar si algún día un pensador hará en la filosofía una revolución einsteniana. Creemos justo decir que hablar del espinocismo de la ciencia de Einstein es tan legítimo o arbitrario como hablar de su kantismo o de su platonismo. También es admisible —mera suposición— que la ciencia de Einstein, sin ser resultado ni confirmación de ninguna filosofía determinada, podrá influir en las especulaciones filosóficas de las generaciones venideras.

Otra cosa ocurre con la visión einsteniana del mundo, con la manera en que el propio Einstein encara la actitud del sabio frente a ese universo al que procura comprender, interpretar. El sabio puede ser espinociano, sin que se deba por ello calificar como espinocista su ciencia. Toda concepción científica puede asimilarse las ideas de Spinoza sobre la unidad de la sustancia y sobre el determinismo universal. Para que el sabio, en cambio, sea con razón tomado por espinociano es menester que tenga el *sentimiento* de la unidad del principio que rige al cosmos *en* el cosmos mismo; es menester que la idea teórica de una armonía universal se acompañe de la certidumbre moral de que la comprensión de esta armonía es una virtud; es menester, en fin, que con unción viva una suerte de enriquecimiento de su propio yo al percibir su con-

gruencia con el fondo último de toda la realidad. Para ser espinociano, es menester que experimente una *religiosidad* incompatible con la religión que afirma un Dios personal, un Dios que premia al bien y castiga al mal. En esta definición del científico espinociano hemos descrito, en cierto modo, la concepción filosófica de Einstein sobre el mundo y la vida.

El propio sabio ha hablado de "la religiosidad de la investigación científica" [1]). Se trata de una religiosidad distinta de la del hombre común. "Para éste último, Dios es un ser con el que mantiene en cierta medida relaciones personales, por respetuosas que fuesen; es un sentimiento sublimado de la misma naturaleza que las relaciones de hijo a padre". En la mente de Einstein, la convicción científica acerca del imperio de la causalidad en todo lo que ocurre es también un "sentimiento". Con palabras que recuerdan a Spinoza y se asemejan a algunas expresiones de Henri Poincaré, Einstein habla de sí mismo cuando caracteriza al científico: "Su religiosidad reside en la admiración extasiada de la armonía de las leyes de la Naturaleza; allí se revela una razón tan superior, que todo el sentido puesto por los seres humanos en sus pensamientos es frente a ella sólo un reflejo absolutamente nulo. Este sentimiento es el *leitmotiv* de la vida y de los esfuerzos del sabio, en la medida en que puede elevarse por encima de la esclavitud y de los deseos egoístas. Indudablemente, este sentimiento es cercano pariente del que han experimentado en sus espíritus los creadores religiosos de todos los tiempos". En estas líneas, la razón que preside al orden cósmico se aparece a Albert Einstein como algo divino, y la virtud moral que significa la liberación de la esclavitud de las pasiones es a un tiempo exponente de vocación científica y de devoción religiosa. Einstein afirma una relación de intimidad entre la mente científica que se afana en descifrar las leyes que rigen en el cosmos, el sentimiento de admiración deslumbrada ante la razón suprema de esas leyes y el dominio sobre los deseos

---

1) ALBERT EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, traducción francesa de Cros, ed. Flammarion, París, 1934, págs. 38-39.

egoístas. También Spinoza consideraba inseparables la intuición de lo divino, el ejercicio del intelecto en el conocimiento de toda realidad, el dominio de la razón sobre las pasiones.

En un breve trabajo que lleva el título *Religión y Ciencia* [1]) enuncia Einstein una teoría sobre el proceso de formación de las ideas religiosas. Lo que el hombre hace e imagina tiende a satisfacer sus necesidades o a aplacar sus dolores. En el hombre primitivo es ante todo el temor quien provoca las ideas religiosas, temor del hambre, de las bestias feroces, de la enfermedad, de la muerte. Con una noción pobre de las relaciones causales, el primitivo forja seres análogos a los humanos y los imagina actuando voluntariamente tras de los acontecimientos temidos. Para conquistarse su benevolencia les ofrece tributos destinados, según la fe transmitida de edad en edad, a aplacar su furia o a lograr su favor.

Para Einstein es ésta la "religión terror". Una segunda fuente de organización religiosa la constituyen los sentimientos sociales. Padre y madre, jefes de grandes comunidades humanas, son mortales y falibles. La formación de la idea divina social y moral aparece satisfaciendo el anhelo ardiente de amor, de sostén, de dirección. El Dios-providencia protege, hace actuar, otorga premios y castiga. Es Dios que ama y estimula la vida de la tribu, la vida de la humanidad, según el horizonte del hombre que le rinde culto. Consuela las desdichas y protege las almas de sus dolores, de sus angustias. "Tal es la idea de Dios concebida bajo el aspecto moral y social".

En las Sagradas Escrituras del pueblo judío se comprueba cómo la "religión terror" se transforma en religión moral, transformación que prosigue con el Nuevo Testamento. Las religiones de los pueblos civilizados son principalmente religiones morales. Constituye un progreso importante para la humanidad este tránsito de la religión terror a la religión moral. Pero es menester no incurrir en el prejuicio que conduce a creer que las religiones de las razas primitivas son únicamente religiones terror y que las religiones de los pueblos

1) Albert Einstein, *op. cit.*, págs. 32-38.

civilizados son religiones morales. Todas son una mezcla de las dos, con predominio de la religión moral en las etapas elevadas de la vida social.

Ambos tipos de religión tienen un punto común: el carácter antropomórfico de la idea de Dios. Pero hay todavía un tercer grado de vida religiosa, raramente logrado en una expresión pura, y que Einstein llama "la religiosidad cósmica". Nadie que no la sienta del todo puede captarla netamente porque en ella no hay ninguna idea de un Dios análogo al hombre. Esta religiosidad consiste en que el individuo percibe la vanidad de las aspiraciones y de los objetivos humanos y, a la vez, siente el carácter sublime y el orden admirable que se manifiestan en la Naturaleza como en el mundo del pensamiento. "La existencia individual le da la impresión de un encierro y quiere vivir poseyendo la plenitud de todo lo que es, en toda su unidad y su sentido profundo". Los elementos de esta religiosidad aparecen especialmente en el Budismo, pero ya en algunos salmos de David y en algunos profetas se encuentran consideraciones hacia la religiosidad cósmica. Esta "religiosidad cósmica", sin dogmas, sin un Dios concebido a imagen del hombre y sin Iglesia, es común a los grandes genios religiosos de todos los tiempos.

Entre los herejes de distintas épocas se han encontrado hombres imbuídos de esta "religiosidad superior", hombres a quienes sus contemporáneos han tomado frecuentemente como ateos pero a menudo también como santos. "Considerados desde estos puntos de vista, se encuentran colocados uno al lado de otro hombres como Demócrito, Francisco de Asís y Spinoza."

Einstein conoce a Spinoza, y cuando se pregunta cómo la religiosidad cósmica puede comunicarse de hombre a hombre, la respuesta que da tiene también acento espinociano: "Me parece que es precisamente la función capital del arte y de la ciencia despertar y mantener viviente este sentimiento entre quienes son susceptibles de acogerlo". Oportunamente vimos cómo en la filosofía de Spinoza es estrecha, íntima la

relación entre ciencia y religión. También Einstein piensa que sólo por razones históricas se explica el antagonismo entre religión y ciencia. El hombre persuadido de que en todos los acontecimientos rigen leyes causales, no puede aceptar la idea de un ser que interviene en la marcha de los sucesos del mundo. La religión terror o la religión social o moral no son conciliables estrictamente con la visión científica. El Dios que sabe castigar o premiar es inconcebible para quienes consideran que el hombre actúa según leyes interiores y exteriores ineludibles. Para Einstein la ciencia no socava a la moral. La conducta ética del hombre ha de fundarse en la compasión, en la educación, en los lazos sociales, sin necesidad de un principio religioso. Recuerda a Spinoza esta frase de Einstein: "Los hombres serían deplorables si debiesen mantenerse por el temor al castigo y la esperanza de una recompensa después de la muerte".

Lo que Einstein llama religiosidad cósmica es para él resorte poderoso y noble de la investigación científica. "Sólo quien puede medir los esfuerzos y sobre todo la devoción gigantesca sin los cuales no podrían aparecer los creadores científicos que abren nuevos caminos, es capaz de darse cuenta de la potencia de ese sentimiento que es el único capaz de suscitar semejante obra, desprovista de todo lazo con la vida práctica inmediata". Quien sólo conozca la investigación científica por sus efectos prácticos tendrá una noción inadecuada del estado de espíritu de los hombres que supieron sobreponerse al escepticismo de sus contemporáneos y abrir rutas que otros, imbuídos de sus mismas ideas, siguieron y ensancharon a través de los siglos y por todo el orbe. Tan persuadido está Einstein de la religiosidad de quienes se consagran a la ciencia que cree acertada esta sentencia: "en nuestro tiempo materialista los sabios serios son los únicos hombres profundamente religiosos".

A juicio de Einstein, ciencia, moral y religiosidad son tan inseparables como lo eran para Spinoza. Recordemos aún que, según lo vimos en una expresión de Einstein mismo, también el arte está para él estrechamente ligado a la religio-

sidad cósmica. Así, como para Spinoza, para Einstein, la religiosidad tal como la entiende, la moral nacida del imperio de la razón sobre los deseos egoístas, el arte como instrumento de comunión "religiosa" y la ciencia perpetuamente creada y renovada por la razón, forman una unidad indivisa; se integran en un estado de ánimo fundado en el sentimiento de que un principio sublime, majestuoso, rige en toda la realidad. Estas convicciones, de marcado matiz espinocista, las pudo tener Einstein antes de haber sido el autor de la Relatividad. Su teoría científica es extraña a la filosofía de Spinoza, es científica a secas. En cambio, su visión del mundo y de la vida humana y su concepción de la ciencia sí son espinocianas. Esta concepción y esa visión podrán en un tiempo futuro ser igualmente las de un sabio creador de una teoría que represente respecto de la de Einstein una innovación similar a la de la Relatividad frente a las hipótesis científicas precedentes. Y también es posible que ese sabio del porvenir renueve la ciencia sin compartir las ideas de Einstein sobre la moral, el arte, la creación científica y la religión.

BIBLIOGRAFÍA

ISRAEL ABRAHAMS: *Valores permanentes en el judaísmo*, ed. Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1040.

CHARLES APPUHN: *Spinoza*, ed. Delpeuch, Paris, 1927.

BERNHARD ALEXANDER: *Spinoza und die Psychoanalyse*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V. La Haya, 1927.

— *Spinoza*, ed. Reinhardt, Munich, 1923.

S. ALEXANDER: *Spinoza and Time*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1927.

— *Lessons from Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, tomo V, La Haya, 1927.

ERNST ALTKIRCH: *Spinoza im Porträt*, ed. Eugen Diederichs, Jena, 1913.

MATTHEW ARNOLD: *Essays Literary and Critical*, ed. Everyman's, Londres, 1938.

PETER BALLING: *Het licht op den kandelaar*, en el *Chronicon Spinozanum*, t. IV, 1924-1926.

MAURICE BARRÈS: *Sous l'oeil des Barbares*, ed. Paul, Paris, 1891.

PIERRE BAYLE: *Dictionnaire historique et critique*, ed. Desoer, Paris, 1820.

HENRI BERGSON: *La pensée et le mouvant*, 4ª ed. Alcan, Paris, 1934.

— *La Evolución Creadora*, trad. de Carlos Malagarriga, ed. Renacimiento, Madrid, 1912.

— *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932.

BERKELEY: *Oeuvres choisies*, traducción de G. Beaulavon y D. Parodi, París, 1893. — *Alciphron*.

WALTER BERNARD: *The philosophy of Spinoza and Brunner*, ed. Spinoza Instituto of America, Nueva York, 1939.

RENÉ BERTHELOT: *Quelques philosophies des sciences*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1930.

DAVID BIDNEY: *The Psychology and Ethics of Spinoza*, New Haven, 1940.

MAURICE BLONDEL: *Un interprète de Spinoza: Victor Delbos*, en *Chronicon Spinozanum*, t. I, 1921.

PAUL BOURGET: *Physiologie de l'amour moderne*, ed. Alphonse Lemerre, Paris, 1891.

EMILE BRÉHIER: *Histoire de la Philosophie*, Alcan, París, 1928, 1932, 1934.

EMILE BOUTROUX: *Exposition de la doctrine de Spinoza sur la liberté*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1924.

G. H. BOX: *Hebrew Studies in the Reformation Period and after; their place and influence*, en *The Legacy of Israel*, Clarendon Press, Oxford, 1928.

VICTOR BROCHARD: *Le Dieu de Spinoza* y *L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*, en *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, ed. Vrin, Paris, 1926.

CONSTANTIN BRUNNER: *Spinoza contre Kant et la cause de la verité spirituelle*, trad. Henri Lurie, Vrin, Paris, 1932.

LEÓN BRUNSCHWICG: *Spinoza et ses contemporains*, 3ª ed. Alcan, Paris, 1923.

— *Le platonisme de Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. III, 1923.

— *Sommes nous spinozistes?*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V, 1927.

— *La Raison et la Religion*, ed. Alcan, Paris, 1939.

FLORIÁN CAJORI: *A History of Mathematics*, ed. Macmillan, Nueva York, 1938.

THOMAS CARLYLE: *Pages choisies*, ed. Armand Colin, Paris.

WILDON CARR: *The Unique Status of Man*, Macmillan, Nueva York, 1928.

J. R. CARRÉ: *Spinoza*, ed. Boivin, Paris, 1936.

ERNST CASSIRER: *Das Erkenntnis Problem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, ed. Bruno Cassirer, Berlin, 1922.

— *Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte*, en la revista *Der Morgen*, Berlin, Nº 5, diciembre 1932.

A. COHEN: *Le Talmud*, ed. Payot, Paris, 1933.

HERMANN COHEN: *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum*, en *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, ed. Akademie für die Wisenchaft des Judentums, Berlin, 1924.

MORRIS R. COHEN: *Amor dei Intellectualis*, en *Chronicon Spinozanum*, t. III, 1923.

S. T. COLERIDGE: *Biographia Literaria*, ed. Everymans Library, Londres, 1934.

ETIENNE BONNOT DE CONDILLAC: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ed. Armand Colin, Paris, 1924.

PAUL LOUIS COUCHOUD: *Benoît de Spinoza*, Alcan, Paris, 1910.

VÍCTOR COUSIN: *Fragments philosophiques*, ed. Didier, Paris, 1852.

— *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, vol. II, ed. Didier, Paris, 1847.

ANDRÉ CRESSON: *Les courants de la pensée philosophique française*, Armand Colin, Paris, 1938.

E. CHARTIER: *Materiaux pour une doctrine laïque de la sagesse: valeur morale de la joie d'après Spinoza*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1899.

D'ALEMBERT: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, traducción de Rivera Pastor, Colección Universal, Madrid, 1920.

A. DEBORIN: *Spinozismus und Marxismus*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V, 1927.

VÍCTOR DELBOS: *Le préparation de la philosophie moderne*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 1930.

— *Le spinoxisme*, ed. Société Française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1916.

— *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinoxisme*, Alcan, Paris, 1892.

JOSÉ AMADOR DE LOS RIOS: *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Madrid, 1875.

DESCARTES: *Œuvres et Lettres*, ed. Bibliothèque de la Pleiade, Paris, 1937.

H. DEUSSEN: *Geschichee der Philosophie*, Kiel, 1897.

JOHN DEWEY: *Ancient et Modern Science* y *Philosophic Implications of Modern Science* en JOSEPH RATNER, *John Dewey's Philosophy*, ed. The Modern Library, Nueva York, 1939.

DIDEROT: *Œuvres choisies*, ed. Garnier, Paris, 1893.

GUGLIELMO DILTHEY: *L'analisi dell'Uomo e la intuisione della Natura, dal Rinascimento al secolo XVIII*, trad. de G. Sanna, ed. La Nuova Italia, Venecia, 1927.

PIERRE DUHEM: *Le système du monde*, ed. Librairie scientifique, A. Hermann et fils, Paris, 1917.

STAN. VON DUNIN BORKOWSKI S. J.: *Spinoza nach dreihundert Jahren*, ed. Dummler, Berlin, 1932.

— *Der Junge de Spinoza, Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, ed. Aschendorf, Münster, 1910.

— *Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt*, tres volúmenes, Münster, 1933-1936.

GEORGES DWELSHAUVERS: *La philosophie de Jules Lagneau*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1909.

LEONE EBREO: *Dialoghi d'amore, Hebraeische Gedichte*, con un estudio preliminar de Carl Gebhardt, ed. de la Societas Spinozana, Heidelberg, 1929.

ALBERT EINSTEIN: *Comment je vois le monde*, traducción de Cros, Flammarion, Paris, 1934.

FEDERICO ENRIQUES: *Descartes et Galilée*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937.

LUDWIG FEUERBACH: *La esencia del cristianismo*, traducción de Franz Hubert, ed. Claridad, Buenos Aires, 1941.

KUNO FISCHER: *Geschichte der neueren Philosophie*, cuarta edición, Heidelberg, 1898.

GUSTAVE FLAUBERT: *Correspondance*, ed. Charpentier et Cie. Paris, 1887.

MADELEINE FRANCÈS: *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe. Siècle*, ed. Alcan, 1937.

S. FREUD: *Beyond the pleasure principle*, traducción inglesa de M. Hubback, ed. International Psychoanalitical Press, 1922.

JAKOB FREUDENTHAL: *Spinoza, Leben und Lehre*, ed. Societas Spinozana, Winter, Heidelberg, 1927.

J. A. FROUDE: *Essays in Literature and History*, Everyman's, Londres, 1906.

FIELDING H. GARRISON: *Introducción a la Historia de la Medicina*, trad. E. García del Real, ed. Calpe, Madrid, 1921.

CARL GEBHARDT: *Juan de Prado*, en *Chronicon Spinozanum*, t. III, 1923.

— *Rembrandt und Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. IV.

— *Spinoza, Vier Reden*, ed. Carl Winter, Leipzig.

— *Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Heidelberg, 1905.

— *Spinoza*, ed. Reclam, Leipzig, 1932.

— *Peter Ballings Het Licht op den Kandelaar*, en *Chronicon Spinozanum*, t. IV, 1924-26.

GIOVANNI GENTILE: *Studi sul Rinascimento*, ed. Vallecchi, Firenze, 1923.

— *Spinoza e la filosofia italiana*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V, 1827.

LEWI BEN GERSON: *Die Kämpfe Gottes*, traducción y comentarios de Benzion Kellerman, ed. Mayer y Müller, Berlin, 1914-1916.

ETIENNE GILSON: *Spinoza interprète de Descartes*, en *Chronicon Spinozanum*, t. III, 1923.

— *God and Philosophy*, New Haven, 1941.

GOETHE: *Sämtliche Werke, Jubiläums-Ausgabe*, Stutgart, Berlin, 1902.

SALOMON GOLDMAN: *El pensamiento judío y el universo*, ed. Israel, Buenos Aires, 1940.

MAX GRUNWALD: *Spinoza in Deutschland*, S. Calvary & Co., Berlin, 1897.

H. GRAETZ: *Les juifs d'Espagne*, trad. de Georges Stenne, ed. Levy, Paris, 1872.

JULIUS GUTTMANN: *Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus*, en *Judaica, Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage*, ed. Bruno Cassirer, Berlin, 1912.

AUGUSTO GUZZO: *Il pensiero di Spinoza*, ed. Vallecchi, Florencia, 1924.

ERNESTO HAECKEL: *Ensayos de Psicología celular*, traducción de Antonio Zozaya, ed. Biblioteca Económico Filosófica, Madrid, 1889.

R. HAYM: *Die romantische Schule*, Berlín, 1870.

H. F. HALLET: *Æternitas. A Spinozistic Study*, Oxford, 1930.

WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Logique*, traducción de A. Vera, ed. German Baillière, Paris, 1874.

ENRIQUE HEINE: *Alemania*, trad. Luis de Terán, La España Moderna, Madrid.

JOHAN GOTTFRIED HERDER: *Sämmtliche Werke*, Stuttgart y Tubingen, 1853.

C. H. Herford: *The Age of Wordsworth*, ed. G. Bell and Sons Ltd., Londres, 1939.

Thomas Hobbes: *Leviathan*, trad. Manuel Sánchez Sarto, ed. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1940.

Harald Höffding: *Spinoza's Ethica*, ed. Societas Spinozana, Heidelberg, 1924.

— *Filósofos contemporáneos*, ed. Jorro, Madrid, 1909.

— *Bosquejo de una psicología basada en la experiencia*, ed. Jorro, Madrid, 1904.

Johannes Hoops: *Einflüsse Spinozas in der Literatur der englischen Romantik*, en Septimana Spinozana, La Haya, 1933.

Gabriel Huan: *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913.

David Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, ed. Calpe, Madrid, 1923.

Julian Huxley: *Essays in popular science*, Penguin Books, Londres, 1937.

Thomas Henry Huxley: *Life and Letters of Thomas Henry Huxley by his son Leonard Huxley*, Macmillan, Londres, 1913.

William James: *Los ideales de la vida*, versión española de Carlos M. Soldevilla, ed. Americalee, Buenos Aires, 1944.

Paul Janet: *Le spinozisme en France*, en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, 1882.

Harold H. Joachim: *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, 1901.

— *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*, Clarendon Press, Oxford, 1940.

M. Joel: *Don Chasdai Chreska's religions philosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflüsse*, ed. Schlettersche Buchhandlung, Breslau, 1866.

Theodore Jouffroy: *Cours de droit naturel*, ed. Hachette, Paris, 1858.

Anders Karitz: *Nordischer Spinozismus* en *Chronicon Spinozanum*, t. V.

M. Kaufmann: *Latitudinarismo y pietismo* en *Historia del Mundo en la Edad Moderna* publicada por la Universidad de Cambridge, ed. La Nación, Buenos Aires, 1913, volumen X, cap. XII.

Norman Kemp Smith: *The philosophy of David Hume*, ed. Macmillan, Londres, 1941.

P. Lacheize-Rey: *Les origines cartesiennes du Dieu de Spinoza*, Alcan, Paris, 1932.

Emile Lasbax: *La hierarchie dans L'Univers chez Spinoza*, ed. Vrin, Paris, 1926.

G. Lanson et. P. Tuffrau: *Manuel ilustré d'histoire de la litterature française*.

Leibniz: *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, trad. Ovejero y Maury, ed. Aguilar, Madrid.

Lessing: *Werke*, ed. Bibliographisches Institut, Leipzig.

Louis German Levy: *Maimonide*, ed. Alcan, Paris, 1911.

L. LEVY BRÜHL: *Jacobi et le spinozisme*, en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, Paris, 1882.

G. H. LEWES: *A biographical History of Philosophy*, London, George Routledge & Sons, Limited, 1906.

ALBERT LEWKOWITZ: *Der Spinozismus in der Philosophie der Gegenwart*, en *Monatsschrift für Geschichte und Wissenshaft des Judentums*, Frankfurt, a. M, 1926.

JOHN LOCKE: *The philosophical Works*, ed. George Bell and Sons, Londres, 1905.

J. K. LUPPOL: *Diderot*, Buenos Aires, 1940.

ERNST MACH: *La Mécanique*, trad. francesa de R. Bertrand, ed. J. Hermann, Paris, 1925.

SALOMONE MAIMON: *Autobiografía*, trad. italiana de E. Sola, ed. Isis, Milán, 1920.

MAIMONIDE: *Le guide des égarés*, traducción de Munk, Paris, 1856.

N. MALEBRANCHE: *Meditations métaphysiques*, ed. Delloye, Paris, 1841.

HENRY MALTER: *Saadia Gaon, his life and works*, Filadelfia, 1921.

HENRY MARGENAU: *Physics* en *Development of the Sciences, Second Series*, Yale University Press, New Haven, 1941.

MAX L. MARGOLIS y ALEXANDER MARX: *Histoire du peuple juif*, trad. de J. Robillot, ed. Payot, Paris, 1930.

FRITZ MAUTHNER: *Spinoza, Ein Umriss seines Lebens und Wirkens*, Dresden, 1922.

M. MAYER: *Spinozas Berüfung an die Hochschule zu Heidelberg*, en *Chronicon Spinozanum*, t. III, 1923.

RICHARD MCKEON: *The philosophy of Spinoza. The Unity of his Thought*, Longmans, Green and Co., New York, 1928.

S. M. MELAMED: *Spinoza and Buddha, visions of a dead God*, The University of Chicago Press, Chicago, 1933.

MOSES MENDELSSOHN: *Morgenstunden*.

RICARDO MICELI: *La filosofía italiana actual*, trad. de Segundo A. Tri, ed. Losada, Buenos Aires, 1940.

RODOLFO MONDOLFO: *Il concetto marxistico della "umwaelzende Praxis" e i suoi germini in Bruno e Spinoza*.

— *Memoria e Associazione nella Scuola Cartesiana*, Florencia, 1900.

— *Feuerbach y Marx*, trad. de M. Alberti, edit. Claridad, Buenos Aires.

MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, traducción de Juan López de Peñalver, Imprenta de Villalpendo, Madrid, 1820.

J. H. MUIRHEAD: *Coleridge as philosopher*, ed. Library of Philosophy, Londres, 1930.

— *The Cambridge Platonists*, en *Mind*, Londres, 1927.

S. MUNK: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, ed. Vrin, Paris, 1927.

GARDNER MURPHY: *An Historical Introduction to Modern Psychology*, Nueva York, 1938.

DAVID NEUMARK: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, ed. Georg Reimer, Berlin, 1907.

— *Crescas and Spinoza* en *Essays in Jewish Philosophy*, Viena, 1929.

— *The philosophy of the Bible*, Cincinnati, 1918.

J. F. NOURRISON: *Spinoza et le naturalisme contemporain*, ed. Didier, Paris, 1866.

HERBERT W. PAUL: *Matthew Arnold*, Macmillan, Londres, 1934.

AKE PETZAL: *Ethics and Epistemology in John Locke's Essay concerning human understanding*, Göteborg, 1937.

JORGE PLEJANOV: *Las cuestiones fundamentales del marxismo*, ed. Problemas, Buenos Aires, 1940.

SIR FREDERICK POLLOCK: *Spinoza, His Life and Philosophy*, 2ª ed., Duckworth and Co., Londres, 1899.

— *Spinoza*, ed. Great Lives, Duckworth, Londres, 1935.

— *Spinoza's political doctrine*, en *Chronicon Spinozanum*, t. I, 1921.

EDGAR QUINET: *Œuvres*, 1875.

SAMUEL RAPPAPORT: *Spinoza und Schopenhauer*, Halle, 1899.

JOSEPH RATNER: *Spinoza on God*, Henry Holt and Company, Nueva York, 1930.

ERNEST RENÁN: *Diálogos filosóficos; El porvenir de la ciencia; Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. V.

CHARLES RENOUVIER: *Victor Hugo le philosophe*, ed. Armand Colin, Paris, 1935.

TH. RIBOT: *La psychologie des sentiments*, Alcan, Paris, 1896.

ALBERT RIVAUD: *Quelques remarques sur la notion d'essence dans les doctrines de Descartes et de Spinoza*, en *Septimana Spinozana*, La Haya, 1933.

— *La physique de Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. IV, 1924-1926.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, SUPLEMENTO AL VOLUMEN 25: *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, Publicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, 1934.

LEÓN ROTH: *Spinoza*, ed. Little Brown and Company, Boston, 1929.

— *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, 1924.

— *Spinoza in Recent English Thought*, en la revista Mind, 1929.

JUAN JACOBO ROUSSEAU: *El contrato social*, ed. Maucci, Barcelona.

SALOMÓN RUBIN: *Spinoza und Maimonides*, ed. Herzfel y E. Bauer, Viena, 1868.

E. SAISSET: *Œuvres de Spinoza*, ed. Charpentier, Paris, 1861.

GEORGE SANTAYANA: *Personas y lugares*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1944.

GEORGE SANTAYANA: *Diálogos en el limbo*, Losada, Buenos Aires, 1941.

— *Introducción* a la edición en inglés de Everyman's de la *Etica* y el *Tratado de la reforma del entendimiento.*

J. SEGOND: *La vie de Benoît Spinoza*, ed. Librairie académique, Perrin, Paris, 1933.

MAX SCHELER: *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, traducción de Julián Marías, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1940.

SCHAJE SCHEUR: *Spinoza und die juedische Philosophie des Mittelalters*, Florencia, 1925.

FRANZ SCHLERATH: *Spinoza und die Kunst*, Buchdruckerei Jacob Hegner, Dresden, 1920.

GERHARD SCHNEEGE: *Zu Goethes Spinozismus*, Breslau, 1910.

ARTHUR SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación.*

SHAFTESBURY: *Characteristics*, ed. J. M. Robertson, Londres, 1900.

PERCY BYSSHE SHELLEY: *The complete poetical works of Percy Bysshe Shelley*, edición de Thomas Hutchinson, Londres, 1935.

— *Shelley's Literary and philosophical criticism*, ed. Humphrey Milford, Londres, 1932.

PAUL SIWEK, S. J.: *Spinoza et le panthéisme religieux*, ed. Desclée de Brouwer et Cie., Paris, 1937.

— *L'âme et le corps d'après Spinoza*, Paris, Alcan, 1930.

J. C. SMUTS: *Holism and Evolution*, Macmillan, Nueva York, 1926.

GIOELE SOLARI: *La dottrina del contrato sociale in Spinoza*, en Rivista di Filosofia, julio-setiembre, 1927.

EDMUNDO SOLMI: *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo*, ed. Vicenzo, Moderna, 1903.

W. B. SORLEY: *History of English Philosophy*, Cambridge, 1937.

SPINOZA: *Œuvres*, traducidas y anotadas por Ch. Appuhn, ed. Garnier, Paris, 1904.

— *Opera Quotquot Reperta Sunt*, 3ª edición de J. Van Vloten y J. P. N. Land, La Haya, 1923, 1924.

— *Briefwechsel*, ed. Philosophische Bibliothek, Leipzig, 1914; con introducción de Carl Gebhardt.

— *Traité de la Réforme de l'Entendement*, ed. J. Vrin, Paris, 1938.

LUDWIG STEIN: *Leibnitz und Spinoza*, ed. Reimer, Berlin, 1890.

STEINSCHNEIDER: *Die Hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893.

LESLIE STEPHEN: *Hobbes*, Macmillan, Londres, 1928.

— *George Eliot*, Macmillan, Londres, 1940.

LEO STRAUSS: *Die Religionskritik Spinozas als grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischen Traktat.* Akademie-Verlag, Berlin, 1930.

HIPÓLITO TAINE: *Filosofía del arte*, ed. Colección Universal, Calpe, Madrid.

— *La inteligencia*, trad. do Ricardo Rubio, Jorro, Madrid, 1904.

G. A. TAWNEY: *George Stuart Fullerton and Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. IV.

ALBERT THIBAUDET: *Histoire de la litterature française*, Americ-edit. Río de Janeiro.

CHR. A. THILO: *Spinozas Religionsphilosophie*, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), Leipzig, 1906.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE: *La democracia en América*, trad. de Carlos Cerrillo Escobar, ed. Jorro, Madrid, 1911.

JOHN TOLAND: *Lettres philosophiques*, Londres, 1768.

LEÓN TOLSTOY: *La verdadera vida*.

ETIENNE VACHEROT: *La science et la conscience*, Paris, 1870.

A. M. VAZ DIAS y X. G. VAN DER TAK: *Spinoza Mercator et Autodidactus*, S. Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1932.

M. VENTURA: *La philosophie de Saadia*, ed. Vrin, Paris, 1934.

VOLTAIRE: *Œuvres completes*, t. VI, Paris, 1853.

PAUL VULLIAUD: *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, ed. Bibliothèque Chacoinac, Paris, 1934.

HARRY WATON: *The Kabbalah and Spinoza's philosophy*, ed. Spinoza Institute of America, Nueva York, 1931.

MEYER WAXMAN: *A History of Jewish Literature*, ed. Bloch Publishing Co., Nueva York, 1933.

N. A. WHITEHEAD: *Science and the modern World*, Penguin Books, Londres, 1938.

BASIL WILLEY: *The Eighteenth Century Background*, ed. Chatto and Windus, Londres, 1940.

A. WOLF: *The correspondence of Spinoza*, ed. George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1928.

— *Huxley and Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. IV, 1926.

HARRY AUSTRYN WOLFSON: *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1934.

— *Cresca's Critique of Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge, 1929.

RENÉ WORMS: *La morale de Spinoza*, Hachette, Paris, 1892.

ÍNDICE

Pág.

Introducción 9

Capítulo I. — El epistolario de Spinoza. — Las reacciones frente al espinocismo, tales como aparecen en el Epistolario del filósofo. — Oldenburg y Spinoza. Las objeciones de Oldenburg a Spinoza. — Willem Blyemberg. Sus ataques al espinocismo. — La crítica de Velthuysen. — Tschirnhaus, discípulo de Spinoza. — Simón de Vries, admirador y adepto del espinocismo 13

Capítulo II. — El espinocismo en Holanda. — Peter Balling, autor del primer escrito de la literatura espinociana. Sus ideas. — Los médicos Orobio de Castro y Bontekoe, críticos de Spinoza. — Adriaan Koerbagh, adepto del espinocismo. — El "espinocismo cristiano" en Holanda. Sus adversarios: Jan Bredenburg y Aubert de Versé. — Francisco Langenes, conciliador del espinocismo y la ortodoxia cristiana. — Pontiaan van Hattem y su prédica "cristiano-espinocista". — Los propagadores de la "religión" de van Hattem y su relación con el espinocismo. — Las tendencias espinocianas de los teólogos van Leenhoff y Deurhoff. — Espinocismo y pietismo 27

Capítulo III. — Las ideas de Spinoza en Inglaterra en los siglos XVII y XVIII. — Las primeras reacciones frente al espinocismo en Inglaterra. — Hobbes. — Ralph Cudworth, primer crítico inglés de Spinoza. — Henry More. — La refutación a las tesis de Spinoza sobre las Sagradas Escrituras. — La hostilidad de Locke contra Spinoza. Opinión de Worms sobre coincidencias entre ambos en cuanto a la moral. — El espinocismo en Inglaterra en el siglo XVIII. Shaftesbury. Sus ideas. Su discutida relación con la filosofía de Spinoza. — John Howe y sus comentarios a la "herejía" de Spinoza, — Samuel Clarke, crítico del "monismo" de Spinoza y adepto de su lógica. — El deísmo inglés, su vincu-

Pág.

lación con el espinocismo. — John Toland, comentarista de Spinoza y precursor de los materialistas franceses. — Arthur Collins, discípulo de Spinoza en la crítica bíblica. — Sir Richard Blackmore y su poema *Creation*. — La influencia de Bayle en opiniones inglesas sobre Spinoza. — George Berkeley, adversario de Spinoza. — David Hume y Spinoza 41

Capítulo IV. — EL ESPINOCISMO EN FRANCIA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII. — Los franceses que tuvieron trato personal con Spinoza. — Los primeros críticos franceses del espinocismo. — Malebranche. Sus ideas morales; algunas analogías con las de Spinoza. — El *Diccionario* de Pierre Bayle. — Las críticas antiespinocianas de Massillon, Lamy y Fénelon. — El conde Boulainvilliers, admirador y propagador de las ideas de Spinoza. — Los pensadores franceses vinculados a la Revolución. Las distintas tendencias. Sus relaciones con el espinocismo. Montesquieu. Rousseau. Voltaire. Diderot. D'Alembert. Condillac. — El abate Sabatier des Castres y su *Apología* de Spinoza. — Los materialistas franceses: Helvetius. D'Holbach. La Mettrie. — El espinocista J. B. Robinet. — El abate Dom Deschamps, discípulo de Spinoza y precursor de Hegel. — Saint Lambert 65

Capítulo V. — EL ESPINOCISMO EN ALEMANIA HASTA FINES DEL SIGLO XVIII. — Wittich; sus censuras a Spinoza. — Las críticas al *Tratado Teológico-Político*. — Rappolt y Thomasius. — Las objeciones de Musaeus al *Tratado Teológico-Político*. — *De Tribus Impostoribus* de Kortholt. — Balthasar Bekker, expositor de Spinoza. — El conde Tschirnhaus, discípulo de Spinoza. — Las relaciones de Leibniz con Baruj Spinoza. Semejanzas y diferencias entre sus filosofías. Knuzen y Stosch, defensores del espinocismo. — Georg Wachter. — Spinoza en Alemania durante el siglo XVIII. Dippel y Edelmann. — La oposición de Wolff al espinocismo. Los continuadores de Wolff 97

Capítulo VI. — EL RESURGIMIENTO DE SPINOZA EN ALEMANIA DESDE LESSING HASTA HEGEL. — El resurgimiento del espinocismo en Alemania a fines del siglo XVIII. Jacobi: sus ideas, su opinión sobre la filosofía de Spinoza. — Lessing: sus opiniones filosóficas, su conocimiento del espinocismo. Un diálogo entre Lessing y Jacobi sobre la filosofía de Spinoza. — La polémica de Jacobi y Mendelssohn sobre el "espinocismo" de Lessing. — Goethe y Spinoza. — La controversia sobre el espinocismo de Goethe: Gebhardt, Delbos

Pág.

y Dilthey; Caro y Cassirer. — La divergencia entre Goethe y Spinoza. — Herder. Su libro sobre Spinoza. La influencia de Spinoza en las ideas de Herder sobre la historia de la humanidad. — El romanticismo alemán y Spinoza. — Heine y Spinoza. — El espinocismo en los filósofos alemanes post-kantianos: Fichte, Schelling, Hegel .. 115

Capítulo VII. — SPINOZA EN INGLATERRA. DESDE COLERIDGE HASTA 1830. — Coleridge. Su conocimiento de Spinoza. La filosofía de Spinoza en la formación intelectual de Coleridge. — Wordsworth y Spinoza. — Carlyle. — Humphrey Davy, sabio y poeta, admirador de Spinoza. — Shelley, traductor del *Tratado Teológico-Político*. Las ideas de Spinoza en la poesía de Shelley. — Byron y Spinoza .. 181

Capítulo VIII. — SPINOZA EN LA FILOSOFÍA DE LENGUA INGLESA DESDE SHELLEY HASTA NUESTROS DÍAS. — La relación de Bentham y Stuart Mill con el espinocismo. — Maurice y Lewes, comentaristas de Spinoza. — Arnold. Relación de sus ideas religiosas con las de Spinoza. — Las ideas de Spinoza en la polémica entre los hermanos Newman. — Froude, crítico de Spinoza. — El sabio Huxley, adepto de la filosofía espinociana. — La filosofía de Spencer y el espinocismo. — Mandsley y la teoría de Spinoza sobre las pasiones. — La influencia de ideas de Spinoza en la filosofía de lengua inglesa de los últimos tiempos: Bradley, Bosanquet. El realismo de Alexander. — Whitehead y Smuts. Sus ideas de origen espinociano. — El espinocismo en Norte América: Fullerton, James, Santayana, Dewey 203

Capítulo IX. — LA FILOSOFÍA DE SPINOZA EN ALEMANIA DESPUÉS DE HEGEL. — Feuerbach, su crítica a Spinoza. Ideas espinocianas en Feuerbach. — Marxismo y espinocismo. La opinión de Plejanov y Deborin sobre la relación entre uno y otro. — Un juicio de Mondolfo. — La escuela pesimista y su crítica de Spinoza. La metafísica de Schopenhauer y la de Spinoza. Von Hartmann. — El espinocismo de Haeckel. — Fechner y Spinoza. — Wundt y Lotze, sus opiniones sobre Spinoza. — Lazar Geiger. — Noiré y Reichenaus y el monismo. — Ueberweg, Kuno Fischer y Windelband, intérpretes de Spinoza. — Hermann Cohen, su crítica al filósofo. — Nietzsche. — El fisiólogo Müller. — La opinión de Max Scheler sobre el panteísmo espinociano. — Freudenthal, Gebhardt y Dunin Borkowski, estudiosos de la vida y la obra de Spinoza. — —Constantin Brunner, predicador del espinocismo 235

Pág.

Capítulo X. — El espinocismo en Francia en el siglo XIX y en el actual. — Cousin, restaurador del interés por la filosofía de Spinoza en Francia. — Jouffroy, Damiron y Saintes; sus relaciones con el espinocismo. — Edgar Quinet, traductor de Herder y comentarista de Spinoza. — Vacherot y las ideas de Spinoza. — Saisset, Janet y Nourrisson, expositores y críticos de la filosofía espinociana. — Los sansimonianos y las ideas de Spinoza. — El juicio de Tocqueville sobre los peligros del panteísmo. — Escritores franceses conocedores de Spinoza: Flaubert, George Sand, Victor Hugo, Lamartine, Leconte de Lisle, Sully Prudhomme. — El espinocismo en la obra filosófica de Taine y Renán. Barrès. — Anatole France. Bourget. — Renouvier, crítico de Spinoza. — La influencia de Spinoza en la psicología de Ribot y en la de Segond. — Lagneau y Chartier. — Couchoud y Delbos, comentaristas de Spinoza. — León Brunschwieg, intérprete de la filosofía de Spinoza. El espinocismo de Brunschwieg. — Bergson y Spinoza 261

Capítulo XI. — La filosofía de Spinoza en Rusia, Italia y los países nórdicos. — El espinocismo en Rusia: Soloviev, Tolstoy y Kropotkin. — La influencia do la filosofía de Spinoza en Italia, según Gentile: Miceli, Gioberti, Spaventa. — El espinocismo en los países nórdicos: Thorild, Schack Staffeldt, Pehr Assarsson, Forsberg, Vold. Ellen Key. — Höffding, comentarista de Spinoza. La influencia espinociana en la *Psicología* de Höffding 295

Capítulo XII. — El espinocismo en el pensamiento de Freud y en la concepción del mundo de Einstein . . 311

Bibliografía 323